۵۳۲۵

۱۸۸۴

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب عین الاصول

مؤلف احمد بن محمد مهدی النراقی

موضوع

شمارهٔ قفسه ۵۵۳۸

شماره ثبت کتاب ۶۲۵۰۹

بازدید شد ۱۳۸۲

خطی - فهرست شد

۵۵۳۸

کتب منتقله از مرحوم ... خلیل ...

شرایع جلد ... قواعد جلد ... عیون الاصول جلد ... کتاب ... جلد

... جهار تومان ... ده ریال ... یکتومان ...

شرح ... جلد ... رساله فقه ... رساله ... جلد ... رساله ملا ... کتاب ...

كيف اقول هذا ملكي وهو صاحب السموات والارض

يطلق عليه العلم وجوابه ان الحكم المستنبط من الادلة الظنية ليس ظنيا بل هو قطعي لان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم والسر ان ما يؤدي اليه الاجتهاد يتعين العمل به فهو حكم الله النفس الظاهري وان لم يكن حكم الله الواقعي عندنا والحاصل ان المراد بالحكم هو الحكم الظاهري دون الواقعي قبل القطع بالحكم الظاهري لم يحصل من الادلة التفصيلية بل من دليل مطرد اجمالي هو ان هذا الحكم مما ادى اليه اجتهادي وكلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله الظاهري في حقي وحق مقلدي قلنا الادلة التفصيلية وان لم يوجب القطع او لا بل يوجب الظن الموجب له ولكن المقدمة التي يحصل بها القطع بعد الظن لما كانت حاصلة لمجتهد قبل الاجتهاد واصلة حد البداهة بحيث لا يلتفت المجتهد اليها اصلا بل يحكم بما ادى اليه اجتهاده بمجرد النظر في الادلة فكان العلم يحصل من الادلة اولا وللتاييد حصوله اليها وهذا مما يحكم به الحدس والوجدان وقد اجيب عنه بوجهين اخرين **احدهما** ان الادلة الظنية جزء للدليل الاجمالي فهو ايضا تفصيلي باعتبار جزئه وفيه ان الجزئية ممنوعة **وثانيهما** ان الظرف متعلق بالاحكام دون العلم وفيه انه لا يفيد لان تعليق الشيء على الوصف يشعر بعلية الوصف وانه يوجب دخول العامي اذا علم بعض الاحكام تقليدا واما حده باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد المقررة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية **فصل** موضوع كل علم ما يبحث فيه عما يعرض لذاته او لنوعه او لعرضه الذاتي والتخصيص بالاول مسامحة او غفلة عن موضوعات المسائل فان اكثرها غير موضوع العلم بل اما نوع منه او عرض ذاتي له فموضوع علم الاصول هو الادلة الشرعية لان البحث فيه عن عوارضها كما يقال الكتاب حجة او عن عوارض انواعها كما يقال المحكم كذا او عن عوارض عوارضها كما يقال العموم كذا **فصل** معرفة هذا العلم واجبة كفائية والا لزم التعطيل ومعرفته بعد الكلام والعربية والمنطق ووجه تقدمه وغايته

استعلام

في المبادي

استعلام الاحكام الالهية وهو يوجب السعادة الابدية **الباب الثاني** في المبادي اللغوية وغيرها فصول **فصل** المبادي اما تصورية يتوقف الشروع مع البصيرة على تصورها او تصديقية يتوقف الاستدلال عليها والمبادي التصورية لهذا العلم حده وموضوعه وجزئيانه وغايته ومرتبته وقد علم بعضها ونعلم البواقي في مواضعها ومنها الاحكام الخمسة لان الناظر في الاصول لا بد له من تصورها ويعبر عنها بالمبادي الاحكامية ونذكرها في الباب الثالث انشاء الله والتصديقية لطائفة من مسائل الكلام والمنطق والعربية وقد جرت العادة بذكر بعض مسائل اللغة لشدة الاحتياج اليها ويعبر عنها بالمبادي اللغوية وها هي نذكرها **فصل** اللغة كل لفظ وضع لمعنى لا لمناسبة واختلفوا في ان اللغات هل هي توقيفية اي وضعها الله تعالى ووقفنا عليه بالوحي الى الانبياء او بخلق اصوات تدل عليه وسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بها او اصطلاحية يعني ان واضعها البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف باعتبار القراين الحالية او المقالية فذهب بعضهم ومنهم الحاجبي الى الاول وبعضهم الى الثاني والاسفرايني الى ان القدر المحتاج اليه في التعريف الذي يعلم به الاصطلاح توقيفي والباقي متردد فيه والغزالي والعضدي الى التوقف والحق ان بعض اللغات او اكثرها اصطلاحي اما ان شيئا منها ليس توقيفيا فغير معلوم وذلك ان كان مراد اهل الاصطلاح فنعم الوفاق وان كان مرادهم ان جميعها اصطلاحي ليس شيئا منها توقيفيا كما هو الظاهر من كلماتهم فلا نقول به لنا على الاول اي كون بعض اللغات اصطلاحيا انا نعلم بالبداهة ان كثيرا من اللغات حدثت من الناس في وقت لم يكن بينهم نبي ولم يدع احد استماع صوت ولا علما ضروريا ولا الهاما بان هذا اللفظ وضعه الله سبحانه ونحن نرى ان لغة

واحدة سغير بحيث يخرج عن وضعها الاول ولا شك ان هذا التغير مستند الى البشر وعلى الثاني
اى احتمال ان يكون بعض اللغات توقيف ان ادلة القائلين بالاصطلاح لا يفيد كما ياتي و
العقل لا يمنعه هذا اذا كان محل النزاع جميع اللغات واما اذا كان اصولها فاثبات اصطلاح
البعض ايضا مشكل كما لا يخفى واحتج اهل التوقيف على مذهبهم بايتين الاولى قوله سبحانه
وعلم ادم الاسماء كلها فانه دل على انه سبحانه علمه اسماء الاشياء كلها فيكون هو الواضع دون
البشر والجواب اولا ان المراد بالتعليم الالهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس وثانيا
انه يحتمل ان يكون المراد بالاسماء هو الاسماء الحسنى بل هو المتبادر او حقايق الاشياء و
الضمير في قوله ثم عرضهم يؤكد ذلك اذ الضمير المذكر لا يصلح للاسماء الا اذا اريد به المسميات
مع تغليب العقلاء وارجاع الضمير الى المسميات من دون ارادتها من الاسماء حتى يكون من
باب الاستخدام صرف عن الظاهر او ما سبق وضعها على خلق ادم من خلق اخر والثانية قوله
سبحانه ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وجه الاستدلال انه لا
يمكن ان يراد من الالسنة معناها الحقيقي اعني العضو المخصوص اذ ليس فيه كثير اختلاف فلا بد
ان يراد منها معناها المجازي وهو اللغات فيكون المعنى ومن اياته خلق اللغات
المختلفة وتوقيف الناس عليها والجواب اولا انا لا نسلم ان الاختلاف عطف على الخلق فالمعنى
ومن اياته اختلاف الالسنة اذ الاختلاف وان كان بسبب وضع العباد يكون من
اياته ايضا كما في جميع الافعال والحركات بل التامل يعطي ان لا استثناء والله سبحانه با
لواسطة اقوى في كمال القدرة وعلو القوة اذ تمكينه من ابداع قدرة وقوة في مخلوق يتمكن
بها على غرايب الافعال بذاته بلا واسطة نوع فلا دلالة للاية على التوقيف وقد يجاب عنه
بانه اذا تعين الحمل على المجاز يمكن ان يراد مجاز اخر وهو ان يراد بخلق اختلاف الالسنة

اقدار

اقدار الناس على وضع اللغات وليس ارادة احد المجازين اولى من ارادة الاخر على ان
الثاني ادل على كمال القدرة وفيه ان الثاني مع كونه خلاف الظاهر يستلزم ارتكاب
مجازات متعددة كارادة الاقدار من الخلق وتقدير الوضع او ارادته من الاختلاف
وارادة اللغات من الالسنة واما الاول فلا يستلزم الا الاخير وكون الثاني ادل
على كمال القدرة ممنوع واستدل القايلون بالاصطلاح بما ذكرنا دليلا على اصطلاح
بعض اللغات ولا يخفى انه لا يدل الا عليه واستدل عليه بعضهم بقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه دل على ان لكل قوم لغة سابقة ما على ارسال الرسول اليهم
والتوقيف يقتضي كون اللغات مسبوقة بارسال الرسل وفيه ان الظاهر من سوق الاية
انه ما ارسل رسولا الى قوم الا بلسان قومه فادم ثم خارج من ذلك اذ لا قوم له عند البعثة
واحتج الاسفراني بانه ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم
الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعلم بالاصطلاح
فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح الموقوف على معرفته وهذا يحتمل معنيين احدهما
ان اصل الاصطلاح وحصوله من المصطلح يتوقف على بعض الالفاظ فان المراد به هو
ان يصطلح ويقول هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وذلك لذلك وهذا يتوقف على
معرفة اللفظ والوضع والمعنى الى غير ذلك وجوابه منع كون المراد من الاصطلاح
ذلك القول معرفة شيء بل اعم منه ومن تعينه له في نفسه ثم تعريفه بالترديد وثانيهما
ان تعريف الاصطلاح للغير يتوقف عليه وجوابه اولا بالبعض بذلك البعض التوقيفي
وثانيا بالحل فانه يمكن تعريفه بالترديد بالقراين كما للاطفال وبما ذكر ظهر جواب
التوقيفين ايضا فصل اللغة لا يعرف بالعقل المحض ولكنها اما يعرف بالنقل

المحض وهو اما متواتر او احاد ومثال كل منهما ظاهر وحجية واضحة اما الاول فضروري
واما الثاني فلافادته الظن وهو معتبر او بالمركب من العقل والنقل كما اذا حصل لنا
مقدمتان نقليتان او احديهما نقلية والاخرى عقلية فرتبهما العقل وحصل منهما
نتيجة دالة على وضع لفظ لمعنى مثلا ثبت بالنقل ان الجمع المحلى باللام يصح منه الاستثناء
وان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه فيعلم ان الجمع المحلى باللام شامل
للغير وهو معنى الاستغراق فثبت ان الجمع المحلى موضوع للاستغراق وطريقه مركب من
النقل والعقل وما قيل ان هذا لا يخرج عن قسمي النقل اذ لا يراد منه ان يكون مستقلا
بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه فان الاصدق المخبر لا بد منه فيه وهو عقلي مدفوع بان
صدق المخبر وامثاله وان كان عقليا ولكن لا يثبت به الوضع بل انما هو يثبت بالخبر لان
كان ثبوت الخبر به واما ما ذكرنا من المقدمة العقلية يثبت بها الوضع اولا ويستدل
عليه بها فايدة يجب حمل الالفاظ المطلقة على المعاني المتعارفة المتبادرة المعتادة
ويدل عليه مضافا الى ادعاء الاجماع وقوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه انه لو لم يجب ذلك فاما وصل الينا قرينة دالة على غير تلك المعاني فهو خارج
عما نحن فيه او لا فيلزم الاغراء بالجهل فصل الترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له
لفظ اخر بوضع واحد فخرج بالموضوع المهمل لعدم كونه موضوعا وبالاخير الحدود ولا
شبهة في وقوعه في اللغات والاستقراء يعضده ثم انهم اختلفوا في جواز وقوع كل
من المترادفين مقام الاخر على اقوال ثالثها الجواز في لغة واحدة والمنع من لغات
مختلفة ورابعها وهو مختار والدي العلامة دام ظله العالي ويشعر به كلام بعض اخر
ايضا الجواز فيما اذا علم ان المقصود اذا كان افادة المعنى فقط والمنع في غيره وهو الحق

لنا

لنا على الاول انه لا مانع منه عقلا وشرعا ولغة لان المقصود اذا كان افادة المعنى وهو يحصل
بكل واحد من اللفظين فاى مانع من وقوع احدهما موقع الاخر وعلى الثاني انه لو لم يعلم ذلك
فيحتمل ان لا يكون المراد افادة المعنى اصلا بل يكون اظهار الفصاحة التي يحصل من لفظ
دون اخر او كان ولكن مع ضميمة لفظية كالتجنيس او الوزن او القافية او غير لفظية كالتعبد
الحاصل من احد اللفظين في العبادات والايقاعات والعقود دون الاخر او التاكيد او
غيرها او بعض امور خفية لا يعلمها السامع احتج المجوزون بانه لو امتنع لكان للمانع ضرورة
واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او التركيب وكلاهما منتفيان اما من جهة المعنى فلانه
واحد فيهما واما من جهة التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود والجواب انه
قد عرفت وجود المانع في كثير من المواضع اما من جهة المعنى كما اذا لم يكن المراد افادة المعنى
او غيره او من جهة التركيب كما اذا كان المراد الوزن او القافية او غيرهما واحتج المانعون
بانه لو صح لصح خداى اكبر كما يصح الله اكبر لانه مرادفه والثاني منتف والجواب ان اللازم
صحة خداى اكبر في افادة معنى الله اكبر لا في تكبيرة الاحرام اذ قد يتعبد هنا بالتلفظ بهذا
اللفظ المخصوص احتج من جوزه في لغة واحدة بان اللفظين اذا كانا من لغتين يلزم اختلاط
اللغات بان احدهما بالقياس الى اللغة الاخرى مهمل فلا يفيد ما افاده والجواب عن الاول
ان الاختلاط ليس فيه مفسدة لان المدلول واحد وعن الثاني ان اهل اللغة اذا كانوا عارفين
بلغة اخرى فلا يكون تلك اللغة مهملة عندهم فصل المشترك لفظ وضع اولا لمعان
متعددة ولا شبهة في وقوعه كالقرء للطهر والحيض والعين لمعانيها المعروفة ولا في وقوعه
في القرآن كثلثة قروء وعسعس لاقبل وادبر والخلاف في الموضعين شاذ ودليلهم غير
ملتفت اليه ثم ان القوم اختلفوا في جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد على

ولابد لنا اولا من تحرير محل النزاع ثم الاشارة الى الاقوال المختلفة في المتنازع فيه وتحقيق الحق
فنقول ان للمشترك في كيفية الاستعمال احوالا اربعة الاول ان يطلق ويراد به كل واحد من
المعنيين على سبيل البدل بان يراد منه في استعمال هذا وفي اخر ذاك ولا نزاع في صحته وفي
كونه حقيقة الثاني ان يطلق على احد المعنيين اي على هذا المفهوم المشترك ولا نزاع في
صحته وفي كونه مجازا اذ العلاقة هي الحالية والمحلية الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على
مجموع المعنيين من حيث هو مجموع بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب منهما بحيث يكون
كل منهما جزء ما يتعلق به الحكم ولا يكون محكوما عليه مستقلا ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا
في جوازه مجازا على القول بان اللفظ موضوع للماهية المطلقة اي لا بشرط شيء كما هو الحق واما على
القول بكونه موضوعا للمعنى بشرط الوحدة فلا يجوز استعماله في المجموع اصلا لا استلزامه اطلاق
اللفظ على نقيض معناه الرابع ان يطلق على هذا وعلى ذاك بان يراد منه في اطلاق واحد
هذا وذاك على ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي والفرق بينه
وبين سابقه يتحقق بالامتثال ببعض المامور به وعدمه اذا وقع امر بلفظ مشترك واريد
معنيه معا ثم اتى المامور بما يقتضيه احد معانيه ثم ذلك ايضا على قسمين احدهما ان يكون
الجمع بين المعنيين ممتنعا كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد ولا خلاف في عدم جوازه
وثانيهما ان يكون الجمع بينهما ممكنا كالقرء في قولنا القرء من صفات النساء وهذا هو المختلف
فيه واختلفوا فيه على اقوال ثالثها المنع في المفرد والجواز في التثنية والجمع ورابعها نفي الجواز
في الاثبات واثباته في النفي ثم اختلف المجوزون وقال بعضهم انه بطريق الحقيقة واختلفوا
هؤلاء ايضا فقال بعضهم المشترك عند عدم القرينة ظاهر في جميع معانيه فيجب الحمل عليه
وقال بعض اخر انه عند عدم القرينة ظاهر في جميع معانيه مجمل يجب فيه التوقف وعند

القرينة يحمل على ما يقتضيه القرينة ويكون الاستعمال حقيقة وان كان في المتعدد وهذا هو
الحق المختار وذهب صاحب المعالم الى التفصيل فقال انه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا
على وجوب التوقف عند فقد القرينة ان اللفظ موضوع لكل من المعاني لا بشرط الانفراد
ولا الاجتماع كما ياتي فيكون اللفظ موضوعا لما هو بمنزلة الماهية المطلقة المتحققة في
ضمن واحد لا بعينه والمجموع ونسبته اليهما على السواء فالحمل على احدهما بدون قرينة
ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال اذا وقع المشترك في كلام الشارع ولم يقم قرينة على تعيين
المراد فيمكن الحمل على المجموع او احد الافراد على سبيل التخيير والا يلزم الاغراء بالجهل والتكليف
بما لا يعلم وعلى جواز الاستعمال في المتعدد مع القرينة بثبوت الوضع وعدم المانع كما ياتي
وعلى كونه حقيقة ان المشترك لما كان موضوعا لكل من معانيه لا بشرط شيء كما سنذكره فما
وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعاني بدون الشرطين على ما هو شان الماهية
المطلقة التي يتحقق في حالتي الانفراد والاجتماع فالاستعمال في كلا الحالين يكون على
سبيل الحقيقة واعلم ان بعضهم خص هذا الدليل بصورة كون المشترك مفردا واستدل
على كون استعمال التثنية والجمع في المتعدد حقيقة بدليل اخر ولابد لنا اولا من تعيين مادة
النزاع فيهما ثم بيان ان هذا الدليل هل يكفي للمطلوب ام لا فنقول للتثنية والجمع في كيفية
الاستعمال في المعاني المتعددة صورتان احدهما ان يطلقا ويراد منهما المعاني المختلفة
مع تكرير كل من هذه المعاني في التثنية مرتين وفي الجمع مرات كما اذا اطلق العينان
واريد منه فردان من النابعة وفردان من الباصرة وفردان من الذهب وثانيهما ان يطلقا
ويراد منهما المعاني المختلفة لكن بدون تكرير هذه المعاني بل اريد في التثنية معنيان
مختلفان وفي الجمع معان كذلك كما اذا اطلق العينان واريد منه فرد من النابعة وفرد

من الباصرة فان كان النزاع في الاولى فلا احتياج الى دليل على حدة لانه لا شك ان مفاد
التثنية والجمع حقيقة اما تكرير معنى المفرد او لفظه فعلى الاول لما كان معنى المفرد
متعددا حقيقة يكون تكرير كل من هذه المعاني بالتثنية او الجمع ايضا حقيقة وعلى الثاني
اذا تعدد معنى كل لفظ مفرد فيفيد التثنية والجمع ايضا تكرار كل من هذه المعاني و
الحاصل ان اختلاف المعنى في هذه الصورة راجع الى المفرد وهما لا يعدوان الا تكرير
هذه المعاني المختلفة الذي هو معناهما الحقيقي وان كان النزاع في الثانية فلما كان
الاختلاف فيها راجعا الى ذات التثنية والجمع من دون دلالتهما على تكرر المعاني
فلابد في اثبات المطلوب ان يثبت انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف لا تكرير المعنى
المستفاد من المفرد والذي يثبته ان قولنا زيدون في قوة المفردات المتعاطفة
المتفقة في اللفظ المختلفة في المعنى لكون حقايق الاحاد مختلفة وح اذا قلنا اعين
يكون في قوة المفردات المتعاطفة فكما يمكن حمل كل عين على معناه فكذلك ما في
قوته وتاويل زيدون بالمسمى به مع بعده آت في المشترك ايضا فانه كما يمكن تاويل
زيد بالمسمى به يمكن تاويل العين به فيفيد تكرير هذا المعنى احتج المانع مطلقا بان
المشترك لو استعمل في معنييه معا لكان بطريق الحقيقة لانه موضوع لكل منهما ولا
معنى للمجازية بعده وح اما يلزم التناقض ان اريد المجموع من حيث هو مجموع مع ارادة
الافراد ايضا لان ارادة المجموع يستلزم عدم الاكتفاء ببعض الافراد وارادة الافراد
يقتضي الاكتفاء به وان هو الا التناقض او عدم استعمال اللفظ فيما وضع له ان اريد
المجموع دون الافراد لان المفروض انه موضوع لكل واحد من الافراد والجواب اولا بالحل
اولا منع لزوم التناقض فانا لا نسلم ان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء ببعضها

انما يلزم ذلك لو لم يكن باجتماعها مرادا وليس الامر كذلك وكون الوحدة جزء للموضوع له على فرض التسليم
لا يبطل اصل الاستعمال بل يجعله مجازا وثانيا الكلام فيه وثانيا باختيار الثاني ومنع بطلان
اللازم فان جميع المجازات الواقعة في اللغات من هذا القبيل غاية الامر انه يوجب كون الاستعمال
مجازيا وهو امر اخر غير بطلان اصل الاستعمال واستدل من خص المنع بالمفرد بان التثنية
والجمع في حكم تكرير المفرد فيتعدد مدلولهما بخلاف المفرد والجواب ان ذلك يدل على الجواز في
التثنية والجمع لا على المنع في المفرد على ان عدم تعدد مدلول المفرد المشترك في حيز المنع و
احتج المانع في الاثبات بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات والجواب اولا ان
ذلك دليل اخر على الجواز في احد طرفي المطلوب ولا يدل على نفي الجواز في الفرد الاخر فان عدم
افادته التعدد بالاطلاق لا يدل على عدم جواز ارادته منه في موضع خاص وثانيا بان النفي
انما هو نفي المعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي فان
قيل المشترك في الاثبات عند الاطلاق يفيد الواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد
على سبيل البدلية ونفي ذلك انما يتحقق بنفي جميع معانيه قلنا ان اريد بواحد لا بعينه هنا
المفهوم الكلي فهو تام وان اريد به انه واحد من المعاني وهو غير معلوم عند المخاطب فا
للازم هو نفي ذلك الواحد الا ان المنفي ايضا غير معلوم عنده واحتج من قال بالجواز
مع كون الاستعمال مجازيا بان المشترك موضوع لكل من معانيه مع قيد الوحدة لا انها المتبادر
منه فالموضوع له مركب من شيئين المعنى وقيد الوحدة فاذا استعمل في المجموع يلزم الغاء
قيد الوحدة التي هي احد الجزئين وارادة الجزء الاخر فقط وهو اطلاق الكل وارادة الجزء
فيكون مجازا والجواب اولا ان دخول قيد الوحدة في الموضوع له وكونه جزءا له ممنوع بل هو
من عوارض الاستعمال لانه لو كان جزءا له لما صح استعمال لفظ مشترك او غيره في الوحدة

وارادتهما وحدها منه واطلاقه عليها فقط حتى يكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل كما
يصح استعماله في الجزء الاخر مجازا ويحكم ببطلان ذلك كل من له ربط في اللغة ويشهد له
العرف واما دعوى تبادر الوحدة من اللفظ لمن غفل عن الحقيقة ومما يزيله توضيح انه
لو وضع الواضع لفظا في زمان واحد لمعان متعددة بان يقول وضعت القرء مثلا
للطهر ووضعته للحيض فلا يمكن لاحد ان يقول انه اعتبر قيد الوحدة في وضعه لكل من معنييه مع
ان المخاطب المطلع بالوضع الكذائي يتوهم الوحدة من ذلك اللفظ حين استعماله وليس ذلك
الا لشيوع الاستعمال الافرادي وثانيا بانه لا شك انه لو استعمل اللفظ الموضوع لمعنييه
بالطريق المذكور في معنييه يكون حقيقة للقطع بان قيد الوحدة ليس جزء للموضوع له واذا
ثبت ذلك في الجملة ثبت المطلوب هنا مع ان العلاقة التي اعتبرها هنا القايل بالمجازية
ليست من العلاقات المعتبرة لان علاقة الجزئية والكلية ان يطلق الكل على الجزء فقط
او بالعكس كان يطلق الانسان مثلا على رقبة فقط لا عليها وعلى شيء اخر كالجدار مثلا
وهنا اطلق الكل على الجزء وشيء اخر ولا اظن ان ذلك من قبيل اطلاق اللفظ الموضوع
لمعنى على بعضه لانه يلزم ذلك اذا كان محل النزاع هو استعمال اللفظ المشترك على مجموع
المعنيين من حيث هو مجموع كما لا يخفى واحتج صاحب المعالم بان الوحدة متبادرة عن
اللفظ المفرد فيكون جزء للموضوع له على ما مر وقد عرفت جوابه واحتج القايل بانه عند
عدم القرينة محمول على الجميع باتيين الاول قوله تعالى ان الله وملئكته يصلون الاية فان
الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة الاستغفار وهما مختلفان والثانية قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا والجواب عنهما ان القرينة الحالية على ارادة الجميع
فيهما

فيهما موجودة وهي امتناع ارادة الواحد من السجود والصلوة فاين الدلالة على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة وقد يجاب بان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا
في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا ولا يخفى انه لا يتاتى في الاول لانه ان
اريد بغاية الخضوع ما يكون عند اطاعة التكاليف والتذلل له فيكون مخصوصا بالمكلفين
وان اريد ما يكون عند انقياد الامر التكويني فالاعم لم يكن للتخصيص بكثير من الناس وجه
فالاولى ان يقال ان معنى السجود في الكل واحد وهو وضع الجبهة على الارض ولكنه في الناس على
سبيل الحقيقة وفي غيرهم على سبيل التجوز عن الذلة فصل في الحقيقة والمجاز وفيه مسايل
الاولى الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وهي لغوية وشرعية و
عرفية خاصة او عامة والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل علاقة ويوصف بالراجح
اذا غلب استعماله على الاستعمال الحقيقي ويعرف كل منهما بامور الاول تصريح الواضع باسمه
او حده او خاصته والثاني التقدم في الذكر والتاخر فيه فالمقدم حقيقة والمؤخر مجاز
لبعد ذكر المجاز مقدما على الحقيقة والثالث التبادر وعدمه فالاول علامة الحقيقة
والثاني علامة المجاز وجعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير لان المشترك حقيقة بالنسبة
الى كل واحد من معانيه مع انه يتبادر المعاني الاخر ايضا اما مطلقا او من حيث الارادة
ولذلك ايضا لا يصح جعل علامة المجاز تبادر الغير والرابع صحة سلب المعنى الحقيقي للفظ
عن المعنى المستعمل فيه في نفس الامر وعدمها كذلك فالاول علامة المجاز والثاني علامة
الحقيقة واورد عليه بانه لا يجوز ان يراد بها صحة سلب بعض المعاني الحقيقية لانه غير
مفيد لجواز سلب بعضها دون بعض ولاستلزامه كون المشترك مجازا في كل من معانيه
فيجب ان يراد بها صحة سلب جميع المعاني الحقيقية والعلم بها موقوف على العلم بان المعنى

المستعمل فيه ليس من المعاني الحقيقية وهو موقوف على العلم بانه من المعاني المجازية
وهو على العلم بصحة السلب وهو دور وروده على الحقيقة اظهر واجيب عنه من وجهين
احدهما انا لا نم ان سلب البعض غير مفيد بل هو كاف للمط لانا اذا وجدنا اللفظ
مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك اللفظ علمنا انه مجاز فيه والا لكان
لمعنى اخر هو من افراده فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه واما استلزامه كون المشترك
مجازا في كل من معانيه فمدفوع بان الاحتياج الى هذه العلامة انما هو فيما لم يعلم
انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم بالنقل
او العلامة فلا ولا يخفى ان هذا الجواب لا يجري في الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب
بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والا لصح
سلب جميعها عنه واذا علم انه بعض منها فلا يفتقر الى علامة على ان اولوية المجاز
من الاشتراك متنازع فيها وثانيهما انا لا نسلم ان العلم بان المعنى المستعمل فيه ليس من
المعاني الحقيقية موقوف على العلم بانه من المعاني المجازية لجواز العلم بان معنى مفروضا
ليس من المعاني الحقيقية للفظ مع الغفلة عن كونه معنى مجازيا له ام لا او مع
العلم بعدم مجازيته وهذا ايضا لا يجري في الحقيقة هنا ويرد عليه ايضا ان صحة سلب
جميع المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بان المستعمل فيه ليس منها والا فلا يجوز سلب
جميعها عنه واذا علمنا ذلك فلا احتياج الى هذه العلامة كما لا يخفى فالصواب ان يق
انه لو كان المراد من كون صحة السلب وعدمها علامة للحقيقة والمجاز انه اذا اطلق
لفظ على معنى ولم نعلم انه حقيقة فيه او مجاز فيعرف كل منهما بهذه العلامة كما هو الظ
فلا يصح ويرد عليه ما ذكر ولكنه ليس كذلك بل المراد منه كما صرح به بعضهم انه اذا علم للفظ
المستعمل

المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازي ولم نعلم ايهما المراد في هذا المقام لخفاء القرينة
فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد اي المحل الذي ورد فيه الكلام يدل على ان معنى المراد هو المعنى
المجازي وعدمها على انه هو المعنى الحقيقي وهذا وان كان بالقراين اشبه منه بالعلامات لان
الظاهر من القرينة هو المعالم وقد ذكروا لمعرفة كل من الحقيقة والمجاز علامات اخر لا يكاد يصح
ولاجل ذلك تركنا ذكرها الثانية لا خلاف في وجود الحقيقة اللغوية لان هذه الالفاظ
استعملت في معاني ولا شك انها قد استعملت بعد وضعها لها ولا معنى للحقيقة الا ذلك ولا
في وجود الحقيقة العرفية عامها كالدابة والغائط والراوية وخاصها كالرفع والنصب والجر
للنحاة والكسر للحساب والكون للمتكلمين والادب للمتشرعة واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب طائفة الى الاول وجماعة الى الثاني وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا وقعت
الالفاظ التي اختلف فيها مجردة عن القرينة في كلام الشارع فعلى الاول يحمل على المعاني
الشرعية وعلى الثاني على معانيها اللغوية والحق هو الاول واستدل عليه بوجوه اصحها و
اقويها ما افاده والدي العلامة دام ظله وهو انه لا ريب في ان الفاظ الصلوة و
الزكوة والحج مثلا كانت في اللغة موضوعة لمعان غير المعاني المعهودة عند اهل الشرع
ولا في ان الشارع استعملها في هذه المعاني استعمالا لا ندري انها على سبيل النقل او
المجاز ولا في ان هذه المعاني صارت متبادرة عنها عند المتشرعة بحيث هي المعاني اللغوية
فيكون استعمالها فيها على سبيل الحقيقة لان التبادر علامة الحقيقة ولما كان اصل الاستعمال
من الشارع ولاجل ذلك حصل التبادر عند المتشرعة للنفي النقض عن اول زمان حصل فيه التبادر
وغير خفي انه لم يحصل في ابتداء الزمان الذي اطلق الشارع هذه الالفاظ على هذه المعاني
لانه موقوف على غلبة الاستعمال ولم يحصل فيه فقيه لم يحصل حقيقة مطلقا واما حصوله

في عصر الصادقين ع فلا شبهة في ثبوت الحكم كذلك قبل عصرهما بل اواخر عصر النبي صلى الله عليه وآله ايضا بالنسبة
الى الالفاظ التي استعملت في المعاني الشرعية في اوايل ظهوره لا سيما اذا كانت كثيرة الدوران
في المحاورات لان العقل والعادة والتجربة حاكمة بانه اذا استعمل لفظ في معنى في سنين وكان
الاستعمال الاكثر ما غالبا يصير بعد ذلك هذا المعنى متبادرا منه بحيث يضمحل المعنى الاول عند المستعملين
وان كان الاستعمال بمعونة القراين وان هذا علامة الحقيقة فثبت الحقيقة الشرعية ولا يخفى ان
ذلك انما هو بالنسبة الى الالفاظ التي كانت كثيرة الدوران كالصلوة والزكوة والحج والنكاح
وغيرها واما بالنسبة الى غيرها فلا دلالة له على ثبوتها فيه فان قيل يحتمل ان يكون هذه الالفاظ
من باب المجاز الراجح قلنا التبادر علامة الحقيقة على انه ايضا كاف لما كما لا يخفى ثم ان في بعض
الاحاديث ايضا اشعار بثبوتها كما روى انه سئل عن الصادق ع ان الميت الغايب هل يصلي عليه قال
لا ثم قيل له ان النبي صلى الله عليه وآله صلى على النجاشي وهو غايب قال انه لم يصل عليه بل دعا له وما روي انه سئل
عنه ع ان الحايض هل تطهر قال بل تتوضأ وموثقة سماعة الواردة في السؤال عن الركوع والسجود
وهي انه قال سالته عن الركوع والسجود هل نزل في القران فقال نعم قول الله عز وجل يا ايها الذين
آمنوا اركعوا واسجدوا فقلت كيف حد الركوع والسجود قال اما ما يجزيك من الركوع فثلث تسبيحات
الحديث وقد يستدل على ثبوتها بانا نقطع ان بعض الالفاظ اسم لبعض المعاني الشرعية وسبق
هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف
الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وفيه ان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية
لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي مم وان كانت
بالنظر الى اطلاق المتشرعة فالذي يلزم ح كونها حقايق عرفية لا حقايق شرعية احتج النافون بوجهين
الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني لما فهمها المخاطبون بها ولو فهمهم اياها

لنقل

لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد
قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم والجواب اولا ان ذلك انما يتم لو اشترط
النقل في الحقايق وهو مم بل يكفي فيها حصول علاماتها كما ذهب اليه المحققون وثانيا بانا لا
نسلم انه لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني لوجب ان ينقلها الينا بل يكفي في التبليغ
تفهيمها للموجودين واما الذين سيوجدون بعده فيجب عليهم العمل بما يعلمون في ساير الاحكام
اما بالاجتهاد او بطريق اخر وثالثا بان قوله والا لما وقع الخلاف فيه مم اذ ربما يحصل التواتر
بالنسبة الى بعض دون اخر والقول بانا ننقل الكلام الى الطايفة التي لم يوجد التواتر عندهم
اذ لا بد من تفهيمهم ايضا لاشتراكهم في التكليف مع الطايفة الاخرى مردود بان التكليف بالشيء
يتوقف على امكان الفهم ضرورة فلو لم يكن هناك تواتر لم يمكن الفهم اصلا بخلاف ما لو كان
هناك تواتر فانه يمكن ان يحصل منه العلم فشرط التكليف متحقق وعدم حصول العلم بسبب تقصير
المكلف او قصور فطرته لا يضر بالتكليف وهو ظ ورابعا ان قوله لا يفيد العلم لكن لا نم
ان هذه المسئلة مما يجب فيه القطع بل يكفي فيها الظن وخامسا بانا لو سلمنا اشتراط النقل في
الحقايق فلا نم وجوب التصريح به بل يكفي التفهيم باعتبار الترديد بالقراين الثاني ان هذه
الالفاظ لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل بيان الملازمة ان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون
عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه
غير عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب اولا ان هذه
الالفاظ وان كانت حقايق شرعية الا انها مجازات لغوية فالمراد بالوضع في قوله لم يضعوها
ان كان الوضع الشخصي فمسلم ولكنه لا يشترط في كونها عربية بل الوضع النوعي كاف فيه ولا نعم

ذلك فيلزم ما ذكر عليكم ايضا اذ لا شك ان المراد بالصلوة والزكوة والحج وامثالها
في القران ليس معانيها الحقيقية اللغوية فان قلت ان الاستعمال في تلك المعاني الشرعية انما هو
بالوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي بانه كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت الاخر
لمناسبة لما وضع له في اللغة والمجازات الحادثة التي كانت عربية من قبيل الثاني فليست
مما لا نحن فيه قلت اللازم في كون المجازات عربية انما هو كون استعمالها في المعاني المجازية
لمناسبتها للمعنى الذي وضعها له اهل لغة العرب ولا شك ان هذه الالفاظ اما نقلها الشارع
اولا من المعنى اللغوي الى الشرعي او استعملها بطريق المجاز اولا ثم اشتهرت فافادت بغير قرينة فصارت
حقايق في المعاني الشرعية ولا شك ان مناسبة تلك المعاني للمعاني اللغوية كانت ملحوظة
للشارع في الصورتين وانكاره في الاول مكابرة محضة وملاحظة المناسبة كافية في كونها عربية
اذ يكون الوضع اللغوي ح سببا للوضع الجديد وسببيته كافية لعربيتها وثانيا ان اهل اللغة
ليست طايفة خاصة معينة بل كل من يصلح لوضع اللفظ للمعنى من اهل لغة فوضعه ينسب الى اهل
هذه اللغة ولا شك ان الشارع كان من اهل لغة العرب فاخراج وضعه اللفظ للمعنى من لغة العرب
لا وجه له وثالثا ان المراد بكونه عربيا كونه عربي النظم والاسلوب لا عربيا بالالفاظ فلا يلزم
كون مفرداته عربية كيف والحروف المذكورة في اوايل السور ليست عربية والمشكوة من لغة الحبشة
والاستبرق والسجيل فارسيتان معربتان والقسطاس من لغة الروم وقد يجاب ايضا بوجوه اخر
منها ان افادة هذا اللفظ بهذا المعنى وان لم يكن عربية ولكن هذه اللفظة عربية وفيه ان
العربية ليست حكما حاصلا لذات اللفظ من حيث هي بل لكل لفظ من حيث هي دالة على المعنى
المخصوص ومنها ان اشتمال القران على الفاظ قليلة لا يخرجه عن كونه عربيا كالثور
الاسود الذي يوجد فيه شعرة بيضاء والشعر الفارسي الذي يوجد فيه الفاظ عربية وفيه ان عدم

الاخراج

الاخراج مم واطلاق الاسود والفارسي على مجموعهما حقيقة غير مم لجواز الاستثناء الثالثة
اختلفوا بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز في انه هل يشترط في احاد المجازات ان
ينقل باعيانها من اهل اللغة ام لا بل يكتفي بالعلاقة فذهب الرازي الى الاول والاكثر
الى الثاني وهو الحق لان احاد المجازات لو كانت نقلية لتوقف اهل العربية في التجوز على
النقل ضرورة ومن استقرا علم انهم لا يتوقفون ويستعملون مجازات عديدة لم يسمع من اهل
اللغة ولا يخطؤن صاحبه ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق احتج المخالف
بانه لو لم يشترط النقل في الاحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
والشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب واب للابن للسببية والمسببية والجواب ان العلاقة
مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم
المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع من المقتضي جايز على ان عدم الجواز فيها
منصوص من اهل اللغة مع انه لو كان النقل شرطا لكان منافيا لما اختاره من نفي الحقيقة
الشرعية وكون الالفاظ المخصوصة في المعاني الشرعية مجازا فان هذه المعاني مما لم يعرفها
اهل اللغة الرابعة قد عرفت ان الحقايق اربعة الشرعية والعرفية العامة والخاصة
واللغوية فاللفظ اما له حقيقة واحدة واما له حقيقة شرعية مع واحد من الثلثة الاخيرة او
اثنين منها او مع الثلثة واما له حقيقة العرفية العامة مع واحد من الاخيرتين او مع الاثنين
واما له حقيقة العرفية الخاصة مع اللغوية فعلى الاول يجب حمل اللفظ على تلك الحقيقة على
الاطلاق وهو ظ وعلى الثاني تقدم الشرعية لان ثبوتها موقوف على ان يستعمل الشارع
اللفظ في معناه الشرعي استعمالا يغلب على استعماله في ساير المعاني فبعد ذلك يلزم
تبادر المعنى الشرعي على الاطلاق وقبل ذلك لم يثبت حقيقة شرعية ويجب حمل اللفظ على

المعنى الشايع المتبادر كما مر فان قيل ان اريد تبادر المعنى الشرعي تبادره عند جميع الناس
فممنوع وان اريد به تبادره عند اهل الشرع فمسلم ولكن خطاب الشارع عام يخاطب به الجميع ولم يحصل
التبادر عندهم على ان الحقيقة الشرعية عرفية خاصة وسياتي ان كلا من اللغوية والعرفية العامة
تقدم على الخاصة اذا كان المخاطب عاما قلنا المراد هو الثاني واما السر في تقديم الخاصة ح
فهو ان الجميع مخاطبون بخطاب الشارع بعد كونهم مامورين بالدخول في هذه الشريعة وصيرورتهم
من اهل هذا العرف فكانه لا يحتاج الى فهم معاني هذه الالفاظ الا من دخل في هذا العرف
وبعد دخوله فيه يكون الحقيقة بالنسبة اليه ايضا خاصة واما على الثالث فان كان للفظ الحقيقة
العامة مع الخاصة فيقدم العامة ان كان المخاطب عاما ووجهه ظ والخاصة ان كان خاصا
لكونها متبادرا منه اللفظ عنده وكونه اعرف عنده من العام والقول بتقديم العام ح ايضا
مستدلا بانه ان لم يكن اعرف فلا شبهة في كونه اغلب اشهر بل يمكن القول بالاعرفية ايضا مندفع
بان الاعرفية يستلزم الاغلبية والاشهرية والاعرفية عند الخاص حاصلة للخاصة لان المراد
بالاعرفية المعنى كونه متبادرا منه اللفظ ولا شك ان المتبادر من اللفظ عند الخاص هو هذا
المعنى والا لم يكن عرفية خاصة وان كان له العرفية العامة مع اللغوية يقدم العرف ان كان
منضبطا لانه اعرف عند الناس وهم عند الاطلاق لا يفهمون غيره والحكيم لا يكلم الناس الا بما
يفهمونه ويدل على ذلك بعض الظواهر من الكتاب والسنة ايضا وان كان له العرفية العامة
الخاصة واللغوية يقدم العامة ان كان المخاطب عاما والخاصة ان كان خاصا فظهر وجهه واما
على الرابع فيقدم الخاصة ان كان المخاطب اهل هذا العرف والا فيقدم العامة ووجهه ظ
الخامسة اذا قامت قرينة صارفة عن الحقيقة وتعين حمل اللفظ على المجاز يجب حمله على اقرب
المجازات الى الحقيقة والمراد بالاقرب ما كان علاقته مع الحقيقة اقوى واشد من علاقة غيره كما

يحمل اللفظ سواء تعددت العلاقات كما اذا قيل مرض زيد وقامت القرينة على عدم كونه مريضا
فيحتمل ان يراد بالمرض استعداد مزاجه له وتغير اخلاطه حتى يكون من باب اطلاق اسم المسبب على
السبب او الموت حتى يكون عكسه فيحمل على الاول على القول بان اطلاق المسبب على السبب اقوى في
كونه علاقة من عكسه وعلى الثاني على القول بالعكس او اتحدت كما اذا قيل مات زيد وعلمنا حياته
فيحمل الموت على المرض الشديد دون القليل لكونه اقوى في السببية منه والدليل على وجوب الحمل
عليه انه كما يجب حمل اللفظ على ما هو اقرب الى الفهم ولا شك ان اشدية العلاقة يوجب الاقربية
اليه الا ترى ان المخاطب اذا سمع لفظا ولا يمكنه الحمل على الحقيقة لا يحمله الا على ما يناسبها فلا
يحمل الاسد في قولنا رايت اسدا في الحمام على الماء والحجر بل يلاحظ الربط مع الحقيقة وتطلبه
من ذلك ان الربط معها سبب لسبق المعنى الى ذهن السامع والسبب كلما كان اتم واقوى
يكون ترتب المسبب عليه اقرب واسهل ولا ريب في ان اشدية العلاقة يوجب اتمية الربط
فكلما كان علاقته مع الحقيقة اكثر يكون حصوله في ذهن المخاطب اقرب فيجب الحمل عليه
وقد يستدل بان المجاز خلاف الاصل وكلما كان ابعد من الحقيقة يلزم ارتكاب خلاف الاصل
اكثر وكلما كان اقرب اليها يلزم ارتكابه اقل ولا شبهة في لزوم مراعاة الثاني اذا
امكن وفيه ان لزوم خلاف الاصل انما هو بارادة المعنى المجازي التي هي استعمال اللفظ
في غير ما وضع له ولا موجب لزيادتها اذا لم يستعمل اللفظ في ما وضع له يتحقق الموجب لعدم
الواسطة ولا مدخلية للاقربية والابعدية لزيادة الموجب عليه نعم لو تعدد الموجب يكون
خلاف الاصل اكثر وههنا ليس كذلك السادسة اذا كان المستعمل فيه للفظ معلوما ولم
يعلم ان هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز ولم يعلم في الخارج لهذا اللفظ معنى حقيقي
او مجازي فالمشهور ان هذا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا يحكم باحدهما وذهب المرتضى

الى ان الاصل في الاستعمال في هذه الصورة الحقيقة وبعض المتاخرين الى ان الاصل فيه المجاز
والحق هو الثاني لان تصريح السلف والخلف بكون اللفظ الفلاني حقيقة في هذا المعنى مجرد تصريح
واحد بان هذا معناه شايع ذايع مع انه لا تبادر فيها ولا تصريح من اهل اللغة بكونه حقيقة وهذا
دليل واضح ويؤيده ما روي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم الي
شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وما قال الاصمعي من اني ما كنت اعرف معنى
الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملاء دنا السابعة اذا علم للفظ معنى
حقيقي واستعمل في معنى اخر ولا يعلم ان المعنى الثاني حقيقي حتى يكون اللفظ مشتركا او مجازي ذهب السيد
الى الاول والمشهور الى الثاني ولا يخفى ان ذلك يرجع الى معارضة الاشتراك والتجوز والقائح ترجيح
التجوز كما ياتي الثامنة اذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي وكان المعنيان معلومين بعنوان
ان احدهما حقيقة والاخر مجاز واطلق بدون القرينة فالواجب حمله على معناه الحقيقي لنقل الاجماع
ولان من شرط المجاز ذكر القرينة فاذا اطلق بدونها يكون الحمل على الحقيقة متعينا وايضا الحقيقة هي
الغالبة في اللغات لاستلزام المجاز لها بدون العكس والاصل هو الحمل على الغالب وايضا الحقيقة هي
المتبادر عند الاطلاق فلو اراد المتكلم غيرها يلزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وايضا لو لم يحمل
على الحقيقة لزم كون كل الالفاظ مجملة اذ لا قايل بوجوب الحمل على المجاز فان قلت كيف يتم الاجمال مع ان
الحقيقة لا يستلزم المجاز قلنا لا يشترط في الوضع الشخصي ويدل على المطلوب ايضا ان بناء جميع ارباب
المحاورات على ذلك كما يظهر من التتبع لاقاويلهم وعباراتهم وهذا هو مراد القوم من ان الاصل في الكلام
الحقيقة وقد يستعمل في ما مر في السادسة ايضا واعلم التاسعة اختلفوا في انه هل يجوز للمتكلم استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وللمخاطب ارادتهما منه بعد نصب القرينة على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي ام لا فذهب بعضهم الى الاول والمحققون الى الثاني واما المجوزون فاكثرهم

على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين والظاهر هو الاولى ولكن الاستعمال على سبيل الحقيقة
والمجاز بالاعتبارين لنا على الجواز انتفاء المانع سيبين من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه حقيقة
ومجازا ان اللفظ مستعمل في كل من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من
الاستعمالين حكمه احتج المانع بان ارادة المجاز موقوفة على القرينة المانعة من ارادة الحقيقة وارادتها
موقوفة على عدم القرينة المذكورة فالارادتان لا يجتمعان والجواب ان القدر الضروري هو ان
المجاز يحتاج الى القرينة لعدم امكان فهمه بدونها والقرينة المانعة من ارادة الحقيقة فقط
كافية فيه ولا يحتاج الى القرينة المانعة منها مطلقا والا لما جاز التجوز باستعمال اللفظ
الموضوع بازاء الجزء في الكل لكون المعنى الحقيقي ح مرادا ايضا وهذا هو المراد مما اشتهر من ان
المجاز يحتاج الى القرينة المانعة كما ذكره بعض المحققين واستدل على كون الاستعمال مجازا
بانه لما لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له واريد في الاستعمال فيكون مجازا من باب
اطلاق الجزء على الكل والجواب ان المتنازع فيه استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على ان
يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا استعماله في المجموع المركب الذي احد
المعنيين جزء منه وينتفي المجموع بانتفائه وبعضهم عكس الامر وقال من باب اطلاق الكل على الجزء
لان الموضوع له هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فبعد القرينة يصير اللفظ مستعملا في جزء الموضوع
له والجواب منع دخول الوحدة والانفراد من عوارض الاستعمال مع ان العلاقة المعتبرة
اطلاق اللفظ الموضوع للكل على الجزء فقط لا على مع شيء اخر فصل في التعارض الحاصل
من احوال الالفاظ من المجاز والنقل والاشتراك والتخصيص والاضمار ولا يخفى ان تعارضات
هذه الخمسة يتصاعد الى عشرة صور الاولى معارضة المجاز مع النقل مثلا اطلق الشارع
التسبيل على الدين والمذهب فيحتمل ان يكون على سبيل النقل ويحتمل ان يكون على سبيل المجاز والحق

اولوية المجاز لنقل الوفاق ولان المجاز اغلب فى اللغات كما يظهر للمتتبع فى المحاورات والحمل على
الاغلب اولى ولان النقل يتوقف على وضع جديد يحتاج اثباته الى دليل بخلاف المجاز فانه
لا يحتاج الا الى الوضع النوعى وهو امر ثابت فى نفسه وقد يرجح ايضا باحتياج النقل الى نسخ
الوضع الاول ويعارض باحتياج المجاز الى القرينة ولا بد خليته لتعسر الاطلاع على النسخ دون
القرينة فيما نحن فيه الثانية معارضة المجاز والاشتراك مثلا النكاح استعمل فى العقد
والوطى كليهما فيمكن ان يكون من باب الاشتراك وان يكون من باب الحقيقة والمجاز والحق
ان المجاز اولى لانه اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الشى بالشايع الاغلب
ولان الكلام انما هو فيما اذا كانت قرينة دالة على ان المراد غيرها نعلم ان اللفظ حقيقة فيه والا
لوجب حمله عليه والقرينة لا يكون غالبا الا مع المجاز بل هى من لوازمه ولان الاشتراك يخل
بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة وقيل
المشترك مستغن عن العلاقة بل يكفى فيه الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة
الاول مقدمات اكثر وقوعا قلنا الوضع الذى فى المجاز وضع واحد نوعى فى جميع الالفاظ
بخلاف وضع المشترك فانه يجب فى كل لفظ وضع على حدة ثم ذلك الوضع الواحد النوعى متحقق قطعا
فلا تفاوت بين المجاز والمشترك فان احدهما يفتقر الى العلاقة والاخر الى الوضع ثم انه قد ذكر
ههنا الترجيح كل من المجاز والمشترك خطابات شعرية لا يسمن ولا يغنى من جوع الثالثة
معارضة المجاز والتخصيص كقوله تعالى اقتلوا المشركين كافة فيمكن ان يكون المراد بالمشركين ما عدا
اهل الذمة من باب تسمية الجزء باسم الكل ويمكن ان يكون المراد الحقيقة لكن خص منه اهل الذمة
والحق ان التخصيص اولى لاغلبيته فى الاحكام الشرعية بدليل ما من عام الا وقد خص وقيل
فى وجه اولويته انه اذا انتفت القرينة فى التخصيص حمل على الجميع العام فدخل المراد وغيره بخلاف

المجاز

المجاز فانه عند عدم القرينة محمول على الحقيقة الغير المرادة وفيه ان الحقيقة فيما نحن فيه هو العام والمجاز
بعض افراده والمجاز الذى ليس بعض افراد الحقيقة لا دخل له بما نحن فيه ولا يعارض التخصيص
ونظيرها الفائدة فيما اذا تعارضت الادلة الشرعية فى حكم وارتكب التخصيص فى طرف والتجوز فى طرف
اخر فعلى اولوية التخصيص يلزم وجود مرجح فى طرفه وعلى العكس العكس الرابعة معارضة المجاز
والاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يمكن اضمار لفظ اهل ويمكن ان يكون المراد من القرية
اهلها تسمية للحال باسم المحل والظاهر ان المجاز ح اقرب لاكثريته واغلبيته سيما فى القران ولان
الاضمار يحتاج الى مقدمة زائدة وهى تقدير لفظ محذوف فان قيل التجوز ايضا يحتاج الى
سلب المعنى الحقيقى الذى هو خلاف الاصل قلنا فى الاضمار ايضا الحذف الذى هو قبل التقدير
وهو ايضا خلاف الاصل وقيل باولوية الاضمار لانه لا يفتقر الا الى قرينة والمجاز مع افتقاره
اليها يفتقر الى الوضع اللاحق ايضا وقد عرفت ما فيه الخامسة معارضة النقل والاشتراك
والظاهر رجحان الاشتراك ح لاشتراكهما فى الاستعمال فى المعنيين فى الجملة الا ان النقل
يحتاج الى زايد هو نسخ المعنى الاول وهو خلاف الاصل فيحتاج فى اثباته الى دليل ولان
الاشتراك اكثر من النقل ولانه يمكن حصول المشترك بوضع واحد بان يقول الواضع وضعت
هذا اللفظ لمعناه لهذا بالاشتراك واما النقل فيتوقف على وضعين وقد يرجح باولوية
النقل لان الاشتراك يخل بالفهم دونه ولا يخفى انه لا يقاوم ما ذكرناه على ان لا مدخل
لذلك فى كونه ثابتا او غير ثابت السادسة معارضة النقل والتخصيص كما فى البيع الموضوع لمطلق
المعاوضة واستعمله الشارع فى المعاوضة المخصوصة فيمكن ان يكون ذلك على سبيل النقل وان
يكون على سبيل التخصيص والتخصيص ح اولى لاولويته من المجاز الاولى من النقل السابعة
معارضة النقل والاضمار كما فى قوله تعالى حرم الربوا فيمكن ان يراد بالربا معناه اللغوى اى الزيادة

والاضمار ايضا اى حرم اخذ الربوى فلا يكون نفس العقد حراما وان يراد به نفس العقد على سبيل
النقل فيدل الاية على حرمة نفس العقد والظاهر اولوية الاضمار فانه لا يحتاج الى الحذف والتقدير
والقرينة والنقل يحتاج الى النسخ والوضع الاول والثانى والعلم باتفاق ارباب المحاورات والعلم
فى غاية الصعوبة على انه يحتاج الى القرينة ايضا فى الجملة الثامنة معارضة الاشتراك والتخصيص مثل
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يحتمل ان يكون حقيقة فى العقد والفاسد منه كان مخصص بالنص
ويحتمل ان مشتركا بين العقد والوطى فلا افتقار الى التخصيص والتخصيص ح اولى لاولويته من المجاز
الاولى من الاشتراك التاسعة معارضة الاشتراك والاضمار كما فى قوله عم فى خمس من الابل
شاة فان لفظة فى يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية فلا حاجة الى الاضمار وان يكون
للظرفية خاصة فلا بد من اضمار لفظ مقدار والاضمار ح اولى لانه لا يحتاج الا الى القرينة الحذف
والتقدير والمشترك يحتاج الى وضعين فى الاكثر والى القرينة وبدونها يكون مخلا بالفهم ويكون الاضمار
من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر فى الكلام
اختصارا العاشرة معارضة التخصيص والاضمار مثل قوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
فانه يحتمل ان يكون عاما فى الواجب والمستحب الا ان المستحب كان مخصصا بجواز تاخير النية الى
الزوال ويحتمل ان يكون فيه اضمار لفظ كامل او شبهه والترجيح ح للتخصيص لاولويته من المجاز
الاولى من الاضمار فصل فى المشتق والمعتبر منه فرع وافق الاصل فى حروفه الاصلية مع التركيب
وفى معناه ومن بدل الفرع بالموصول ونكر الاصل يرد عليه مثل الحلب والحلب بالفتح والسكون والمراد
بالاصل هو المصدر فلا دور ولا تعقيد واطلاقها على الذات حين اتصافها بالمبدء حقيقة وفاقا واما
بعده ففيه اقوال اولها انه مجاز مطلقا وثانيها انه حقيقة كذلك وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤها
كذلك ولم يبق فمجاز والا فحقيقة ورابعها ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم

الاتصاف

الاتصاف مضمحلا فى جنبه الى الحروف بالاصول لرفع التوهم اشتراط التوافق فى الجميع لا لدفع توهم اشتراط
التوافق فى حروف الزيادة كما قيل لان الاول قريب الى الوهم دون الاخير وانواعه معروفة والقول المعروف
خمسة عشر لان التغير اما بالحركة او بالحرف او بهما فيرتقى الى خمسة عشر ١ زيادة الحركة كضرب من
الضرب ٢ زيادة الحرف ككاذب من الكذب بكسر الذال ٣ زيادة الحركة والحرف كضارب
من الضرب ٤ نقصان الحركة كالضرب من ضرب على راى الكوفيين ٥ نقصان الحرف
كخف من الخوف ٦ نقصان الحركة والحرف كعد من العدة ٧ نقصان الحركة وزيادتها
ككرم بالضم من الكرم بالفتح ٨ نقصان الحركة وزيادة الحرف كعاد بالتشديد من العدد
٩ نقصان الحركة وزيادتها كاضرب من الضرب ١٠ نقصان الحرف مع زيادته كدان
من الديانة ١١ نقصان الحرف وزيادة الحركة كثبت من الثبات وذلك بناء على ان الحركة
الاعرابية عارضة ١٢ نقصان الحرف وزيادتها كخاف من الخوف ان بنى عليه ١٣ نقصان
الحركة والحرف وزيادتهما كارم من الرمى ١٤ نقصان الحركة والحرف مع زيادتها مثل عد
من الوعد ١٥ نقصان الحركة والحرف مع زيادته مثل كال من الكلال واطلاقه على الذات
حين اتصافها بالمبدء حقيقة وفاقا وقبله مجاز كذلك واما بعده ففيه اقوال اولها انه مجاز مطلقا
وثانيها انه حقيقة كذلك وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه ولم يبق فمجاز والا فحقيقة ورابعها
ان كانت اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا فى جنبه فحقيقة
سواء كان المشتق محكوما عليه وسواء طرء الضد اولا والا فمجاز وتوقف جماعة منهم الحاجبى
ثم الظاهر من عبارات القوم ان النزاع فى اطلاق المشتق على الماضى مطلقا وخص الشهيد الثانى
محل الخلاف بما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الاول او يضاده وقال فان طرء
لما يناقضه او يضاده فمجاز اتفاقا وقال بعضهم ان الخلاف فيما اذا كان المشتق محكوما به

فان كان محكوما عليه فحقيقة والا فلا وقيل محل النزاع المشتق الذي بمعنى الحدوث دون الذي بمعنى
الثبوت ثم استدل من قال بان الاطلاق المذكور حقيقة بوجوه **منها** ان الضارب مثلا موضوع
في اللغة لمن ثبت له الضرب وهذا المفهوم شامل لمباشر الضرب ولمن ضرب وزال عنه الضرب
وفيه انه ان اريد بقوله لمن ثبت له الثبوت في الحال فلا يشمل الاخير ولا يفيد وان اريد به الثبوت مطلقا
سواء كان في الماضي او في الحال فالوضع ثم فان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة اول
النزاع كما صرح به جماعة كشيخنا البهائي حيث قال في الجواب عن هذا الاستدلال على ما نقله منه
السيد صدر الدين ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك لئلا يكون اطلاقه على من مضى حقيقة
بل نقول انه موضوع لمن يصدق عليه في الحال وكالشيخ المذكور حيث قال في شرح الوافية في الجواب
عنه اقول هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق
الحقيقة وهو كما قيل اول النزاع ومنه يظهر انه قال بعض اخوانيهم من اصحابنا **ومنها** انه لو لم يكن
حقيقة لما صدق مثل المتكلم والمخبر على احد حقيقة لان الكلام لا يتحقق بحرف واحد بل بعده حروف
وتحققها في آن واحد ممتنع فلا يتحقق كلام اصلا لان قبل حصولها لم يتحقق بعد وبعده قد انقضى
وفيه ان المناط في الاتصاف بالمبدأ ومباشرته هو الاتصاف والمباشرة العرفيان وهي متحققة
هيهنا **ومنها** انه لو لم يكن حقيقة لما صدق المؤمن على النائم والغافل حقيقة وفيه ان هذا
الاطلاق مجازي او نقول ان مبدأ الايمان موجود في خزانة النفس او نقول المسلم هو اطلاق
المؤمن عليهما بحسب العرف مطلقا او عرف الشرع واما بحسب اللغة فلا نسلم اطلاقه عليهما
ومنها ان الضارب قد يطلق على من انقضى عنه الضرب كما يطلق على مباشره والاصل في الاطلاق
الحقيقة وفيه انه ان اريد باطلاقه اطلاقه على كل منهما بخصوصه فمسلم واللازم ح هو التجوز في
الاول والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وان اريد به اطلاقه على المفهوم المشترك بينهما ثم فانه عين

المتنازع فيه واستدل من قال بان الاطلاق المذكور مجاز بوجوه **منها** ان الضارب مثلا لو
كان حقيقة فيمن انقضى عنه الضرب لما صدق قولنا زيد ليس بضارب الان مع انه صادق بالاتفاق
والجواب ان الان ظرف للمنفي لا للنفي فانه عين النزاع وقد تقرر ذلك بوجه اخر وهو انه يصدق
على من انقضى عنه الضرب انه ليس بضارب الان واذا صدق عليه ذلك صدق عليه انه ليس بضارب
مطلقا لان صدق الكل مستلزم لصدق الجزء فيمتنع ان يصدق عليه انه ضارب للتناقض وجوابه اولا
بالنقض لصحة قولنا **ومنها** ليس بحيوان ناطق مع صدق انه حيوان وثانيا بالحل بان استلزام صدق
الكل لصدق الجزء مسلم في جانب الاثبات دون النفي **ومنها** انه لا يطلق الكافر على من اسلم بعد الكفر
وكذا لا يصدق على العنب الحلو انه حامض والجواب انه معارض بمثل الكاتب والاكول والفصيح و
القاضي ويستعمل الحل بما اخترناه وايضا عدم الاطلاق عليه شرعي لا لغوي **ومنها** انه لو صح الاطلاق
حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته
في الحال فعند كونه في الحال اما ان يعتبر في المصحح فينتفي المصحح باعتبار ما قبله وهو خلاف الفرض
او لا يعتبر فيتحقق المصحح باعتبار ما بعده حقيقة والجواب لا نسلم انه لو لم يعتبر قيد كونه في الحال لصح
باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شيء من القيود بل قيد يشترك
بين الحال والماضي واستدل على القول الثالث بانه لو لم يخص المجازية بصورة امكان البقاء
لزم عدم صدق المتكلم والمخبر واشباههما على احد وقد عرفت جوابه واستدل على المذهب الرابع
بانهم يطلقون المشتقات باعتبار الماضي من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ
والمعلم والمتعلم ونحوها لو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنائم ونحوه والاصل في الاستعمال
الحقيقة والجواب انه معارض بمثل الابيض والاسود والكافر والحامض واشباهها فانها لا يطلق على
الاسود والابيض والمؤمن والحلو وان كان اتصاف الذات بمباديها اكثر يا ويستعمل الحل ان شاء الله تم

فان هذا الاطلاق لعدم طريان الضد الوجودي والنوم ليس ضدا لشيء من مباديها الاسماء المذكورة
فانا نرى ان المعتاد بالقراءة يعرض كثيرا في النوم وكذلك غيره ولو طرء الضد فلا نسلم الاطلاق
واحتج المتوقف بضعف ادلة جميع المذاهب اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق انه ان كان المتنازع
فيه ما ذكره الشهيد كان القول بكون هذا الاطلاق حقيقة متجها وان كان الظاهر من عبارة القوم
فانه لم يطرء الذات وصف وجودي ينافي المعنى المشتق فاطلاقه عليها باعتبار الماضي حقيقة والا
فمجاز والمراد بالوصف المذكور هو الضد المشهوري وهو الضدان المشهوران هما المتقابلان
الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة سواء كان بينهما غاية التخالف
او لا فيخرج مثل الطهارة والخياطة لعدم كونهما متقابلين ويدخل مثل الحمرة والبياض والليل
على هذا التفصيل انه ان لم يطرء الوصف المذكور للمحل فالمتبادر من اطلاق المشتق هو المفهوم المشترك
بين الماضي والحال فان المتبادر من قول القائل زيد اكول ليس الا ثبوت كثرة الاكل له ولا يتبادر
منه مباشرته بكثرة الاكل حين الاطلاق وكذا في ساير المشتقات الذي لم يطرء للمحل وصف وجودي
كالكاتب والخياط والعالم والمبصر والفصيح وغيرها والتبادر علامة الحقيقة وانكار تبادر المفهوم
المشترك ح مكابرة محضة ينكره اللسان ويذعن به الجنان وكذلك من راجع وجدانه يفهم ان
المتبادر من المشتقات التي يطرء زوالها الوصف المذكور هو مباشرة الذات لمباديها حين
الاطلاق فان المتبادر من قول القائل هذا ابيض انه ابيض ح ولا يفهم منه كونه ابيض قبل ذلك
ولو كان حقيقة في الماضي ايضا لكان هو ايضا متبادرا او لا يتبادر الا المفهوم المشترك وليس كذلك
ويدل على المجاز صريح ادعاء الشهيد الاجماع عليه كما عرفت فان قلت لو كان المتبادر المتنازع فيه
ما هو الظاهر من كلمات القوم لكان ما اخترته خرقا للاجماع المركب قلنا اولا انه لا قطع بتحقق الاجماع المركب
في امثال المقام فاحداث قول اخر لا يوجب خرقه وثانيا الاقوال المحكية من المجتهدين كلها من هذا القبيل

وثانيا بان ما اخترناه هو مذهب الشهيد بعينه ولو قطع النظر عن محل النزاع لانه ايضا قائل بكونه
فيما قلنا به وادعى الاجماع عليها وقائل بكونه حقيقة فيما قلنا به سواء كان محل النزاع ما هو الظاهر من
القوم او ما ذكره قدس سره **الباب الثالث** في المبادي الاحكامية والبحث فيها عن الحاكم
ونفس الحكم والمحكوم عليه وهيهنا فصول **الفصل الاول** في معرفة الحاكم ولما كانت معرفته
موقوفة على تحقيق الحسن والقبح حتى يظهر انهما باي معنى شرعيان حتى يكون الحاكم فيهما هو الشارع
وباي معنى عقليان حتى يكون الحاكم فيهما هو العقل وهل التلازم بين الشرعيين والعقليين كان حتى يعين
الحاكم الشرع والعقل معا عقدنا هذا الفصل للبحث عن الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيين
فنقول الحسن والقبح يطلقان على صفة الكمال والنقص وعلى ملائمة الطبع ومنافرته وعلى استحقاق
المدح والذم ولا نزاع في كونهما بالمعنيين الاولين عقليين وانما النزاع فيهما بالمعنى الاخير
فالاشاعرة الى انهما بهذا المعنى شرعيان ولا سبيل للعقل الى ادراكهما بل موقوفان على امر الشارع
ونهيه فلو امر بالقبح ينقلب حسنا وبالعكس وذهب المعتزلة الى انهما بهذا المعنى ايضا عقليان
الا ان العقل يدرك حسن بعض الاشياء وقبحها بهذا المعنى بالضرورة وفي بعضها يدركه بالنظر
وفي بعضها لا يدركه لقصوره وان كان عقليا ثم انهم اختلفوا فقال بعضهم انهما ذاتيان
للفعل وبعضهم انهما من مقتضيات اوصاف لازمة له وبعض اخر انهما من مقتضيات الوجوه
والاعتبارات الاضافية العارضة وهذا هو الحق اما كونهما عقليين فلوجوه الاول انا نعلم بديهة
ان الاحسان بالمظلوم ودفع الظلم عنه امر يستحق المدح وان معاونة الظالم وتحريصه على الظلم
امر يستحق الذم وان لم يكن شرع لهما وانكار بداهة ذلك سفسطة **الثاني** لو خير العاقل
الذي لم يسمع الشرايع بل نشأ في بادية خاليا من العقايد بين ان يصدق ويعطي دينارا او بين
ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب ولولا حكم العقل

بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما الثالث ان الضرورة
قاضية بقبح العبث فانه لا شك من استاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في الدجلة والنا ينقص
به العقلاء وان لم يكونوا من اهل شريعة وكذا يذمون من جمع متاعا كان في بلد عشرة دراهم
وفي بلد اخرى بشقة عظيمة بعشرين درهما او كذا يذمون من كلف عبده بالطيران الى السماء وتعلق
دائما على تركه حسن كان في ذلك فقد انكر اجل الضروريات الرابع لو كان الحسن والقبح شرعيين
لزم توقف وجوب الواجبات على مجي الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي
اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعوين ان يقولوا انما يجب علينا النظر في معجزتك بعد ان نعرف
انك صادق ولا ننظر حتى لا نعرف صدقك ولا نعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب
امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب الخامس لو كانا شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف
معرفة الايجاب على معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور
السادس لو لم يكونا عقليين لزم جواز ان يظهر الله المعجزة على يد الكاذب فلا يفرق النبي
من المتنبي وقد يستدل بانه لو لم يكونا عقليين لم يقبح من الله شي فيلزم عدم قبح الكذب منه
فيرتفع الوثوق بوعده ووعيده وبقوله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث
وفي هذين الوجهين تامل لامكان ارجاع الصدق والكذب الى الكمال والنقص والطيب
والخبيث الى الملائم والمنافر واما عدم كونهما ذاتيين او من مقتضيات الاوصاف اللازمة
فلجواز النسخ وصيرورة القبيح حسنا او واجبا بالاعتبارات وكذا العكس وللزوم اجتماع
النقيضين على القول بهما اذا قال لاكذبن غدا واستدل الاشاعرة على مذهبهم
بوجوه منها انهما لو لم يكونا شرعيين لما اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة
وقبيحا اخرى واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب منع الملازمة فانها انما تسلم لو كانا

ذاتيين وبدونه فقد يختلف الحسن والقبح بسبب اختلاف الاعتبارات ومنها انهما
لو لم يكونا شرعيين لزم اجتماع النقيضين وفي لاكذبن غدا وجوابه ما عرفت و
منها قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث دل على ان التعذيب لا يكون
قبل البعثة مع لزومه قبلها على القول بالحسن والقبح العقليين والجواب ان القبيح كما عرفت
ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ المتبادر من العذاب ما يتالم به المعذب
والذم قد يكون بالقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه الالم او نقول المراد بالرسول
ومنها ان افعال العباد اضطرارية فيتنفي الحسن والقبح العقليان والجواب منع
كونها اضطرارية على انا ننقل الكلام ح الى افعال الله سبحانه الفصل الثالث
في الحكم وهو عقلي وشرعي ووضعي والاول لا يبحث عنه في هذا العلم والثالث لما يرجع
الى الثاني والشرعي وهو ما لا يستفاد الا من الشارع او ما يعرف علية من
الشارع او عيره والثاني كالاول والاول من افراد الثاني لصدقه القدر المجمع عليه من
ثم يعبر عليه كما ستعرف ولا لاستفادته من الشارع وفاقا بل لا يقصد من الحكم الشرعي
الا ما استفيد منه لانه لا يوجب الزام الخصم فانه لا يسلم ذلك كليا ههنا هو البحث
عن الحكم الشرعي والتكلم فيه اما في حده او اقسامه او ما يتعلق بها اما حده فهو انه
خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير اي خطابا كان تعلقه
لاقتضاء او تخيير والحاصل ان يكون احدهما سببا وعلة لتعلق الخطاب فخرج بقولنا
المتعلق بفعل المكلف ما ليس كذلك واما الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال
الصبيان فانها متعلقة بفعل الولي حقيقة وكذا صحة بيعهم واسلامهم وصلوتهم
فانها ايضا متعلقة بفعل المكلفين فمعنى صحة بيعهم انه يجوز لكم الانتفاع بما يبيعون
وتشترون ومعنى صحة اسلامهم انكم اجروا عليهم احكام المسلمين ومعنى صحة صلوتهم

ان الولي اصلها امر به ندبا وهكذا دخل بوحدة الفعل الافعال الشخصية المعينة وبوجود
المكلف الخواص كجواز وصال الصوم والزيادة على الاربع والقول بصحة المعرف بدونها ايضا
لاقتضاء التخصيص بحرمتها المخاصمة بالنسبة الى الغير فيكون المكلف متعددا ساقط بنقل
الكلام الى كل واحد مع قطع النظر عن الاخر وخرج بالقيد الاخير الخطابات المتعلقة بافعال
المكلفين لا بسبب الاقتضاء والتخيير بل على سبيل الحكاية والاخبار فانها وان دل
بعضها على الاقتضاء ايضا لكنه ليس سببا لتعلق الخطاب بل السبب حكايته والاخبار عنه
ومنهم من جعل فائدة هذا القيد باخراج قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولا يخفى انه
يخرج بدونه ايضا لان المراد بافعال المكلفين في التعريف هو اعمالهم لا معمولاتهم
الموجودة في الخارج والخطاب المذكور في الاية انما تعلق بالصنم لان المراد من قوله
ما تعملون وهو من قبيل الثاني لا الاول ثم صدق هذا التعريف على الوضعي ظ لان
المراد من كل من الاقتضاء والتخيير اعم من ان يكون صريحا او التزاميا فليس يخرج اكثر
الاحكام الشرعية والاحكام الوضعية وان لم يكن فيها اقتضاء او تخيير صريحا الا انها
تستلزمها فان معنى قوله جعلنا الزنا سببا للجلد اي اوجبت الجلد على الزاني وكذا
معنى قوله جعلت الصغر سببا لجواز الانتفاع اي ابحت لكم الانتفاع بما بيعها وقس عليه
امثاله لا يضر وكون الخلاف في نفس الاحكام الوضعية اي نفس السببية والشرط مثلا
وكونها مغايرة لها فكونها احكاما شرعية باعتبار لازمها واما اقسامه فينقسم اولا
الى الاحكام الخمسة المشهورة والحكم الوضعي باعتبار الاثر اما الاحكام الخمسة فهي
الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فالوجوب هو الحكم الذي يخاف العقاب
على تركه والقول بانتقاضه بما يشك في وجوبه وان لم يكن واجبا في نفسه مدفوع بان الخوف

بيان الاحكام التي يجب على المكلف العمل بها وهي التي تعلق ظنية بها من ضرورة او اجتهاد
واما والظن المجتهد غير الواجب واجبا واعتقده كذا يكون بالنسبة اليه واجبا وبالعكس
واذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم ولا يرد النقض بالموسع والمخير والكفاية لان الواجب منها
هو الامر الكلي العام اما في الموسع فباعتبار الوقت واما في المخير فباعتبار الفعل واما
في الكفاية فباعتبار الفاعل وقد يحد بانه ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما او عقابا و
ينتقض طرده بصلوة النائم وصوم المسافر فانه يستحق تاركهما العقاب لو لم يفعل
القضاء وقد عرفت بتعريفات اخر لا يخلو اعن النقض ويرادفه الفرض والحتم واللزوم
والحرمة ما يخاف العقاب على فعله ويرادفه الحظر والزجر والعصيان والقبح والذنب
والندب ما يستحق فاعله ثوابا ولا يستحق تاركه عقابا ويرادفه التطوع والاستحباب
والنفل والسنة والكراهة مقابل له والاباحة ما لا يستحق فاعله وتاركه شيئا من
الثواب والعقاب ويرادفه الجائز والحلال ثم لكل من الوجوب والندب تقسيمات
الاول انهما ينقسمان الى اقسام اربعة الاداء والقضاء والاعادة والتقديم اما
الاداء فهو ما فعل في وقته المقدر له شرعا ولا يخرج ما لم يقدر له وقت او قدر
لا شرعا وما فعل في وقته المقدر له شرعا ولكن غير الوقت الذي قدر له اولا كقضاء
صوم يوم بالنسبة الى العالم بانه لا يتمكن من قضائه بعد اليوم ابدا بل كل قضاء لان بعد
وقت الفعل وقت ثان له ولذلك يكون قيد الاخير متعلقا بالصفة دون الفعل لا
ينتقض الحد بالواجبات والنوافل الغير الموقتة لان لها وقتا مقدرا ولا فهو عدم
العمر مع انها لا توصف لاداء ولا بقضاء لانا نقول كون العمر وقتا لها انما هو من مقتضيه
العقل لا من تقدير الشرع او نقول المراد بالتقدير التصريح فلو قدر للفعل معين او صرح

بيان وقته تمام العمر كان فعله فيه اداء وان لم يعين له وقتا محدودا او غير محدود بل قيل يجب
عليكم او يجب لكم هذا الفعل ولم يتعرض لوقته لم يدل على الدليل العقلي او الشرعي الاجماع
ان وقته تمام العمر لم يتصف بالاداء فعدا الاتصاف بالاداء وعدمه هو التصريح بالوقت
وعدمه والمراد من التصريح اعم من التصريح الحقيقي او الحكمي فلا يرد النقض بفعل لم يصرح لوقته
ولكن نصب امارة دالة على ان وقته ذلك فانه اداء قطعا وقد يراد في الحد فعل لم يسبق
بمثل الاخراج الاعادة وهذا ابتناء على ان يكون الاعادة مباينا للاداء كما ذهب اليه
بعضهم واما لو قيل بكونهما قسما منه كما هو ظاهر الغزالي والرازي وصريح العضدي
والبيضاوي فلا حاجة الى هذا القيد بل يكون مخلا والحق انه اعم من وجه من الاداء
ومن القضاء ايضا فان اعادة الاداء اداء واعادة القضاء قضاء وعلى هذا جعل
اعادة كل منهما الان وجود المختل كعدمه فما يقع بعده يكون كالواقع اولا فزيادة
هذا القيد مخل وبدونه يصح الحد لصدقه على الاول دون الثاني واما القضاء
فقد عرفت بتعريفات الاول انه ما فعل بعد الوقت المذكور استدراكا لما فات
سابقا على المستدرك وينتقض ذلك بقضاء صلوة الميت وقضاء النوافل
المؤقتة وقضاء المسافر والحائض والقول بانه لا ينتقض بالاخير على مذهب
من قال بان الفعل واجب حال السفر والحيض بان يفعله المكلف بعده فاسد
اذ الظاهر من الاستدراك ان يكون قد سبق واجب عليه وفات ثم يستدرك وعلى
هذا المذهب لم يكن كذلك اذ الواجب عليه سابقا هو ان يفعله في الحال اذ لم يثبت
ذلك فلم يكن استدراكا والثاني انه ما فعل بعده استدراكا لما وجب سابقا مطلقا
وينتقض ذلك ايضا بالثاني على انه لا معنى لتداركه ما لم يجب عليه ولا على غيره بحيث

يصح

يصح تداركه منه والثالث انه ما فعل بعده بامر جديد وفيه اولا انه لا يصح جعل المختلف فيه
جزء للتعريف وثانيا انه ينتقض بصوم المسافر والحائض لان المراد من الامر الجديد ما كان
لا امر سابق ولا امر اسابقا عليه فلم يكن الصوم واجبا عليهما سابقا فالصواب ان يق
انه ما فعل بعده بامر الشارع ايجابا كان ذلك الامر او استحبابا فخرج بقولنا بامر الشارع
اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها لكسل او خلل في الاولى ويدخل
بالتعميم قضاء النوافل والاعادة ما فعل في احدهما ثانيا لتدارك خلل او حصول
فائدة فخرج بقولنا ثانيا اخراج قضاء والصلوة التي اديت في وقتها ووقعت فيها خلل
التقديم ما فعل قبله بادن الثاني انهما ينقسمان الى العيني والكفائي فالعيني
ما طلب من كل واحد من المكلفين بخصوصه ولا يسقط عن بعضهم بفعل بعض اخر كا
الصلوة اليومية والنوافل المرتبة والكفائي ما طلب عن الجميع ولكن يسقط عنهم
بفعل البعض كصلوة الميت ونفر طائفة من كل فرقة والاذان والاقامة لجماعة
واحدة وابتداء السلام وتسميتا العاطس ولما كان يرد على حد الكفائي انه لو فعله بعض
وقطع بعض اخر بعلة من العلل انه لم يفعل لا تسقط عنهم مع انه كفائي زاد والدي
المحقق دام ظله العالي في التجريد قيدا او لفظيا حتى يكون المعنى ويسقط بالعلم
بفعل البعض او الظن الثالث كل منهما اما معين او مخير وما تعلق الوجوب به
او الاستحباب به بخصوصه كالصلوة اليومية ونوافلها والمخير على ما عرفه والدي المحقق
دام ظله في انيس المجتهدين ما عين الشارع له بدلا من غير نوعه اختيارا كخصال الكفارة
والثلث والخمس في ذكر الركوع والسجود وبالقيد الثاني يخرج الموسع والكفائي و
صوم المسافر حيث عين الشارع له بدلا معينا هو عدة من ايام اخر ولكنه من نوعه وبالاختيار

من اشياء

من اشياء او الكلي في ضمن ايها شاء وفي خروج الموسع عنه نظر الرابع كل منهما اما موسع
او مضيق فالموسع ما فضل وقته عنه كصلوة الظهر ونافلة التهجد والمضيق ما ساواه
وقته كصوم رمضان ونصف رجب وزيد في المضيق او نقص عنه لدخول ما قدر اكثر
بعد غسل الحيض وغيره ان قدر الركعة عند القائل بكون الصلوة ح قضاء ليس وقتا وعند
القائل بالتوزيع ليس نافصا وعند القائل بكونها اداء يكون مع ما بعده بقدر الباقي
وقت واما الحكم الوضعي فينقسم الى ثمانية اقسام السبب والشرط والمانع والعصمة
والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير فالسبب ما يلزم وجوده الوجود وعدمه
العدم لذاته فخرج بالاولين الشرط والمانع ويمكن اخراج الثاني بالاول فيكون ثاني
القيدين وصفا واقعيا لا احترازيا ودخل بالثالث السبب الذي يقوم سبب اخر
مقامه والذي قارن عدم الشرط او وجود المانع لانه يمنع تحقيره حكمه لا سببيته وبه تفرقه
عن الموجب ويراد فه العلة والعلامة وهو اما وقتي كالزوال او معنوي كالاسكار والشرط
غير مناسب يلزم عدمه العدم ولا يلزم بوجوده وجود ولا عدم لذاته فبالاول خرج جزء
العلة وبالاوسطين المانع والسبب دخل بالاخير شرط قارن احدهما وهو اما شرط
الحكم كالقدرة على التسليم لحكم البيع وهو جواز الانتفاع او لسببه كالطهارة لتعظيم
الباري السبب لوجوب الصلوة والمانع ما يلزم وجوده العدم ولا يلزم عدمه وجود
ولا عدم لذاته وبالاخير دخل ما قارن عدم الاولين وجودا وعدما وهو كالشرط اما
مانع الحكم كالابوة للقصاص او لسببه كالابوة للاشتراء الذي هو سبب التملك والعصمة
والصحة والبطلان اما في المعاملات او في العبادات والصحة في الاول ترتب الاثر
الشرعي والبطلان ما قابله واما في العبادات فقال المتكلمون انها موافقة امر الشارع

والبطلان ما قابله وقال الفقهاء انهما ما اسقط القضاء والبطلان ما قابله ولورد
على الاول ان الحسان يصح بكونه موافقا للشريعة مع عدم اتصافه بالصحة والجواب منع عدم
الاتصاف وعلى الثاني انه ينتقض بعبادات لا يشرع بعدها القضاء واجيب عنه بوجهين
الاول بان المراد بما اسقط القضاء كونه بحيث لا يوجبه سواء كان له واسقط او لم يكن
له في الواقع ورده والدي العلامة دام ظله العالي في كتبه بانه ينتقض بصلوة العيد
اذا كانت فاسدة والثاني ان المراد منه ما وقع وجوبه ولا يرد صلوة العيد الفاسدة
لانها لم يدفع وجوب القضاء بل هو مدفوع راسا ولكن يرد عليه صلوة العيد الصحيحة
لانها ايضا لم يدفع القضاء اقول ويمكن ان يجاب ايضا ان المراد من كون الفعل مسقطا
للقضاء كونه بحيث لو فرض له قضاء كان ذلك مسقطا له وح لا يرد شيء هذا وقد وقع
في جعلهما من احكام الوضع نظر قيل انهما في العبادات امر عقلي اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل
فكونه موافقا للامر او مخالفا له وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه
لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلوة واما في المعاملات
فلا شك احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون التلفظ بصيغة بعت
مثلا بحيث يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف الشارع وقال بعض متاخري
اصحابنا انهما في المعاملات ايضا ان من خطاب الوضع لان الشارع لم يخاطب الا بان
البيع مثلا سبب للملك ولا بعد وقوع بيع فكونه مستتبعا للاثر ليس بتوقيف منه بل هو
حكم عقلي يحكم به بملاحظة ذلك الخطاب فان اريد ان الخطاب المذكور من الوضعية فهو
ممنوع لكنه من الاسباب اقول كون الصحة والبطلان في العبادات على ما قال المتكلمون
من احكام العقل فلا يصح لان الشك فيه احد وجهي ظ واما على قول الفقهاء

فالظ

فالظ كونهما من احكام الوضع لانا اذا علمنا بالطهارة ووقت الصلوة فلا شك ان
الصلوة مامور بها ح مع انا نحتاج في معرفة كونها مسقطة للقضاء الى التوقيف ولهذا
لو علم بنجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء وان لم يعلم اولا فالتحقيق
فكونه مسقطا للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به واما في المعاملات فالظ عندي انه
يمكن جعلهما من احكام العقل ومن احكام الوضع وتوضيحه ان البيع مثلا سبب للملكية واباحة
الانتفاع وسببيته التي هي من احكام الوضع يستلزم ترتب الاثر لان السببية هي كون الشيء
بحيث يترتب على وجوده وجود الاثر ولا شك ان هذا اللزوم عقلي لان العقل يحكم بوجود
الاثر بمجرد العلم بوجود ملزومه والشارع حكم بالسببية لا بذلك الاستلزام نعم لما لم يكن
العقود في الواقع وبحاظ العقل سببية وملزومية بل كان ذلك بسبب جعل الشارع ووضعه
فيكون منشأ ذلك الاستلزام هو الشارع وان لم يكن الحاكم به هو العقل فبملاحظة
سببية الشارع لذلك الاستلزام وجعله ترتب لازما للعقود يصح ان يجعل الترتب
من خطاب الوضع وبملاحظة ان ترتب الاثر لازم عقلي لمطلق السببية يصح جعله من احكام
العقل والفاسد يرادف الباطل خلافا للحنفية والرخصة هي الحكم الثابت
مع قيام المقتضي للمنع للتخفيف فخرج بقولنا مع قيام المقتضي للمنع الحكم ابتداء وبقيد
القيام خرج ما نسخ تحريمه وهو ظ وما خص من دليل المحرم لان التخصيص ينفي حكم العموم
ثم كل ذلك يخرج بقيد الاخير لو لم يخرج بما ذكر ولكن الحق انه يخرج به وقيد الاخير ليس
للاحتراز بل لانه المتبادر من الرخصة وعليه اصطلاح القوم وقد يتوهم ان القيد الثاني
لا يخرج جميع الاحكام الابتدائية لان التكاليف احكام ثابتة قام فيها ما يقتضي المنع
وهو انها خلاف الاصل فيراد في الحد بدل التخفيف عن المشقة والحرج وفيه ان المراد بما يقتضي

المنع ما يقتضيه شرعا اي بحسب وضع الشارع وجعله وليس في التكاليف ما يقتضيه كذلك
وقد يتوهم ان قيد القيام لا يخرج التخصيص فيراد بدل التخفيف بمانع طار في حق المكلف و
جوابه بعد ما ذكرنا ظ على ان كلا من الزيادتين اي بقدر المشقة ولمانع طار يحل بالتعريف
لانه يخرج مثل استعمال الاحجار في الاستنجاء مع وجود الماء مع انهم صرحوا بكونه رخصة ولا
يخرجه قولنا للتخفيف لانه يصح كلما كان غرض المكلف به اوسع كان التكليف اخف
والعزيمة هي الحكم الثابت لا مع قيام المقتضي للمنع ومما وقع فيه الاشكال في هذا
المقام القصر في السفر فانه عزيمة عند اصحابنا مع ان تعريف الرخصة يصدق عليه كان
مذهبهم انهم لاحظوا ما روي من ان الصلوة وضعت ركعتين ركعتين فزيدت في
الحضر واقرت في السفر فلم يكن ما يدل على اتمام الصلوة مطلقا ولم يكن المقتضي قائما
فلا يكون رخصة الا ان المشروعية لما كانت ثابتة في الجملة امكن اطلاق الرخصة
عليه مجازا لا يقال ظاهر قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يدل على الرخصة
لا الوجوب الابتدائي لانا نقول لما وليس عند قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من
شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع ان الطواف
عزيمة وواجب ابتداء ثم اقول لا يبعد ان يكون الامر كما حققه بعض المتاخرين حيث
قال بعد ذكر ما هو المشهور من تعريف الرخصة واعلم ان الرخصة والعزيمة قد يطلقان
على معنى اخر وهو ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز مع جواز العمل بالحكم
الاصلي ايضا كالقصر في السفر او الفطر فيه على راي العامة والعزيمة ما خفف مع عدم
جواز الاتيان بالاول كالقصر والفطر على راينا ثم قال وكثيرا ما وقع الرخصة
والعزيمة في كلام فقهائنا على هذا الاصطلاح انتهى والتقدير ان تقدير المعدوم

كالموجود

كالموجود او بالعكس لتصحيح الحكم الشرعي مثلا دية المقتول يورث عنه الدية ويشترط في التوريث
دخول ما يورث في الملك المورث مع ان الدية لم تدخل في ملكه بعد حياته ولا معنى لدخولها
فيه بعد مماته فيقدر دخولها في ملكه قبل موته في آن ومنه ما اذا قال رجل لغيره اعتق
عبدك عني واما ما يتعلق باقسام الحكم فعلى نوعين نوع يتعلق بالاحكام الخمسة ونوع
يتعلق بالاحكام الوضعية **النوع الاول** فيما يتعلق بالاحكام الخمسة وفيه مسائل
المسئلة الاولى المباح موجود خلافا لابي القاسم الكعبي حيث قال كل مباح اما واجب
بعينه او مقدمة له وهي ايضا واجبة لنا بداهة ان كثيرا من الافعال يستوي فعله
وتركه ولا نعني من المباح الا ذلك واستدل الكعبي بانه ما من ترك الحرام كاطباق
الفم فانه ترك القذف او مقدمة له كالكلام لترك شرب الخمر فانه لا يتم به او بما ذكر
وترك الحرام وما لا يتم الا به واجب والجواب عنه ان ترك الحرام الذي يتعلق به الوجوب
هو كف النفس عنه من غير ملاحظة شيء اخر وليس شيء من المباحات فردا من هذا الكف
وهو ظ ولا مقدمة له اذ لا دخل للامور المباحة به اصلا نعم هي مقارنة له ولشدتها
يتوهم العلية مثلا ترك الحرام هو الكف عن شرب الخمر ولا دخل له باطباق الفم او
الكلام او امثالهما فانه لو فرض حصول الكف ولم يحصل شيء من الامور المذكورة
يحصل الامتثال نعم يقارن الترك بعضها الا انه لا يتوقف عليه والحاصل
ان ما يتوهم مباح في كونه مقدمة للواجب الذي هو الكف عن الحرام هو كونه سببا
عقليا اي علة له ومنشأ ذلك التوهم هو شدة المقارنة بين فعل المباح وذلك
الكف ولكن من احسن التدبر في حقيقة الحال ينكشف له انه ليس سببا له لان السببية
العقلية التي هي العلية عبارة عن كون الشيء بحيث يلزم من وجود المعلول لذاته

من دون توسط امر خارجي بحيث لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجية كان اللزوم
باقيا بحاله من عدم العدم ايضا كذلك وفعل المباح وان كان وجوده مستلزما لوجود الكف
الا انه ليس لذاته بل لامر خارجي هو امتناع اجتماع فعل المباح والحرام في آن واحد وهو
امر خارج عن حقيقة العلة فانه لو فرض امكان الاجتماع لم يتحقق الاستلزام والعلية وكذلك
عدمه وان كان مستلزما للعدم الا انه ايضا لامر خارجي هو عدم الواسطة بينهما فلو
فرض الواسطة زال الاستلزام وقد ذكروا لابطال الاستدلال وجوها عديدة لا يكاد
يتم شيء منها ولذلك اعرضنا عن ذكرها وما ذكرناه كاف لطالب الحق المسئلة الثانية
قد عرفت من تعريف الكفائي انه يجب على الكل ويسقط بفعل البعض وخالفنا بعض
الشافعية في ذلك فقال انه يجب على البعض واختلفوا في هذا البعض ايضا فقيل هو اي
بعض كان وقيل هو بعض يشهد الشيء كصلوة الجنازة وقيل بعض معين عند الله مبهم
عندنا لنا الاجماع على اثم الكل بتركه وتعذر بالبعض استدل المخالف بوجوه اربعة
الاول انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض وجوابه ان هذا مجرد استبعاد فان
الواجب المطلوب لو كان نفس الفعل فهو يحصل بفعل البعض فيسقط كما اذا طلب
سلطان من الخياطين خياطة ثوب فانه يعاقب الجميع ولو لم يخيطوه ويسقط عنهم
جميعا لو خاطه واحد منهم الثاني ان العيني لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط
فيختلفان في الحقيقة لكن العيني متعلق بالجميع فلا يكون الكفائي كذلك والايلزم
توافقهما في الماهية والجواب ان الاختلاف في الحقيقة فان وجوب العمل للرده ووجوبه
للقصاص متوافقان في الماهية مع ان الاول لا يسقط بالتوبة دون الثاني ولو سلم ذلك
فالمسلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية دون النوعية ولا نم ان التعلق بالجميع

تمام

تمام حقيقة العيني حتى يلزم ان لا يكون الكفائي كك ولو سلم انه يوجب الاختلاف في
الحقيقة الجنسية لا نم ان التعلق بالجميع من لوازم ثبات العيني ولو سلم فلا نم انه يجب ان يكون
ذاتيا للكفائي الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فانه يدل على وجوبه
على بعض غير معين من الفرقة والجواب ان الاية مأولة بان فعل البعض يسقط عن الكل
ودليل التاويل الاجماع الرابع انه كما يجوز الامر ببعض غير معين يجوز امر بعض غير معين
والجواب ان الفرق بينهما واضح فان التأثيم بغير معين معقول وتأثيم غير المعين غير
معقول والقول بان هذا يصح اذا لم يكن مبهما ان الجميع بسبب ترك البعض ط ويرجع
النزاع الى اللفظي المسئلة الثالثة المامور به امر كلي واحد له افراد متعددة ايهما
حصلت في الخارج يكون الكلي في ضمنها ذهب اصحابنا ورؤساء المعتزلة الى انه لا يجب
في الواجب التخييري فعل كل واحد من الافراد ولا فعل واحد منها ولا يجوز الاخلال
بكل واحد منها لا الى بدل فالتخيير بين الافراد ولا تخيير في المامور به لانه امر واحد
لا تعدد فيه وذهب الاشاعرة الى ان الواجب واحد غير معين يتعين بفعل المكلف
وقال الرازي ان هذا المذهب لا يخالف قول رؤساء المعتزلة لانهم قالوا لا يجوز
للمكلف الاخلال بجميع الافراد ولا يلزم الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا
الى اختياره والاشاعرة عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا المعنى بعينه انتهى
اقول يشتمل قول المعتزلة على مقدمة زائدة على ما ذكره توجب الفرق بين القولين
وهي انه لا يجب فعل واحد منها لا مبهما ولا معينا والاشاعرة يقولون بوجوبه مبهما
وبعض المعتزلة الى ان الواجب هو الجميع ولكن يسقط بواحد وقال بعض ان الواجب واحد
معين لكن يسقط به وبكل واحد من الافراد الاخر وقيل ان الواجب واحد معين

عند الله مبهم عندنا ونسب بعض العامة الى بعض المعتزلة مذهبا اخر وهو ان الواجب
واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين والحق هو الاول لنا على
الجزء الاول ان ذلك هو معنى التخيير المجمع عليه المصرح به في موارد كثيرة وغيره منفية فانه
لو وجب فعل كل من الافراد او واحد منها فلا معنى للتخيير ولو جاز الاخلال بالجميع لا
معنى للوجوب وعلى الجزء الثاني بعد ملاحظة ان الحسن والقبح عقليان والعقلي منهما
يستلزم الشرعي انه لو لم يكن المامور به امرا واحدا لم تسقط بفعل واحد ولو لم يكن مشتركا
لم يصح جواز وقوع احد بدل الاخر لان المامور به يكون في ضمن واحد منها لا محالة
واذا كان امرا واحدا مشتركا فيكون كليا وهو المراد استدل الاشاعرة بانه لو قال المولى
لعبده اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور واما فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لذلك اخذها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال ثم النقض دل عليه
كما في الكفارة يوجب حمله عليه والجواب ان هذه الامور اما مشتركة في شيء او لا فعلى الاول
اما ان يكون الامر متعلقا بخصوص الواحد مع قطع النظر عن اعتبار الاشتراك فلا يمكن وقوع كل
منهما موقع الاخر بقاعدة الحسن والقبح العقليين لان خصوصية كل منها غير خصوصية الاخر
ويرد ذلك بعينه على الثاني علم اطلاق بوجوب الجميع على التخيير ولذا قال والدي العلامة دام
ظله العالي في انيس المجتهدين ولا ادري من اين يفهم من موارد التخيير وجوب الجميع او اسقاطه
بواحد فانه لا دلالة عليه بواحدة من الثلث انتهى وما يدل على فساده انه لو وجب الجميع
لكان الاثم الاتيان به ولم يبق للتخيير معنى وكذا لم ار حجة على القول الرابع و
فساده ظ مما ذكرنا واستدل على المذهب الخامس بوجوه مردودة واقواها وجهان
احدهما انه يجب ان يعلم الامر الواجب فيكون معلوما لله تع والجواب ان كون الواجب

معلوما لله

معلوما له سبحانه مسلم ولكنه ليس واحدا من الامور المعينة بل هو الامر الكلي وثانيهما ان
المكلف اذا اتى بكل افراد المخير دفعة واحدة فلا بد وان يحصل الامتثال ضرورة وهو اما ان يحصل
بالكل من حيث هو كل فيكون الكل واجبا وهو باطل قطعا او يحصل بكل واحد منها فيجتمع
مؤثرات على اثر واحد وهو محال او بفعل واحد غير معين وهو ايضا بط لان الواحد الغير
المعين لم يوجد لان كل موجود معين او بواحد معين فيكون الواحد المعين واجبا وهو المطلوب
والجواب انه حصل بفعل واحد غير معين لحصول الكلي في ضمنه قوله الواحد الغير المعين لم يوجد
قلنا غير المعين الذي ليس موجودا هو الذي كان في الخارج غير معين ولكل من افراد المخير
تعين خارجي ولكنه ليس له تعين في سقوط الواجب وحصول الامتثال به واحتج من قال
الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف لانه تع علم ما يفعله المكلف فيكون هو
الواجب عليه في علمه لان ما يفعله هو الواجب عليه اتفاقا والجواب ان ما يفعله هو الواجب
لحصول الكلي في ضمنه لا لخصوصية كونه هو على انه يرد على المذهبين الاخيرين ان الواجب
اذا كان معينا عند الله فلا معنى لان يخير عباده بينه وبين غيره المسئلة الرابعة
لا خلاف بين اصحابنا في انه يجوز ان يامر الشارع بفعل في وقت يفضل عنه ويكون جميعه
وقتا لادائه وفي انه واقع ايضا وخالفنا في ذلك بعض العامة وقد ذكروا والدي العلامة دام
ظله العالي في انيس المجتهدين الاستدلال على ما ورد ونقل الخلاف الواقع في هذه المسئلة ذهب
بعض اصحابنا ان في الواجب الموسع يجب العزم على الفعل في الجزء الثاني من الوقت اذا
اخره عن جزئه الاول وفي الجزء الثالث اذا اخره عن الثاني وهكذا الى ان ينتهي الى الجزء
الاخير وفيه يتعين الفعل والحاصل ان المكلف مخير بين الفعل والعزم عليه الى الضيق
والاكثر على عدم وجوبه هو مختار والدي العلامة دام ظله العالي وهو الحق لنا ان الاوامر

مطلقة ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا تدل على وجوب بدلية العزم باحدى الثلث
والادلة الخارجية غير ناهضة لاثباته كما ياتي وايضا يلزم ان يكون كل واجب موسع مضيقا
ايضا لوجوب الفعل او العزم في كل جزء من الوقت فالفعل احد فردي المخير المضيق احتج الخصم
بوجوه **الاول** انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما
اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيكون ايضا اجزء وليس خصال الكفارة
هكذا وثانيا انه ان اراد بقوله ولو اخل عصى الاخلال في جميع الوقت فالعصيان مسلم
ولكنه للاخلال بالفعل دون العزم وان اراد به الاخلال قبل الضيق فالعصيان ممنوع
الثاني انه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل فاذا مات المكلف فجاءة في اثناء الوقت
ولم يفعله ولم يعزم عليه لا يكون آثما فيلزم ان يكون تارك الواجب لا الى بدل غير
آثم او لا يكون عاقبا على تركه وهو ينافي حقيقة الوجوب واجاب عنه والدي العلامة
دام ظله العالي في التجريد وانيس المجتهدين بان هذا الوجوب لما كان وجوبا على التخيير
في اجزاء الوقت فما لم يتحقق الترك في جميع اجزائه لم يتعلق به الاثم لانه في المخير يتعلق
بترك جميع افراد الفعل والمدرك لبعض الوقت اذا مات فجاءة لم يترك جميع افراد
الفعل لانه موقوف على ادراك جميعها وهو لم يدركه بل بعضها انتهى والحاصل ان الترك
الذي يخاف عليه العقاب ويترتب عليه الاثم هو الترك في جميع الاوقات ومن مات
فجاءة لم يترك الفعل **الثالث** انه لو لم يكن العزم بدلا عن الفعل لزم تساوي الوقت
وما قبله فان قبل الوقت جائز الترك لا الى بدل وفي الوقت ايضا كذلك والجواب ان الفرق
بين الوقت وما قبله باعتبار انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا واذا اتى به فيه كان صحيحا
واتيا بالواجب ومسقطا للغرض ويترتب عليه الثواب والقول بان العزم على فعل كل

واجب

واجب قبل الاتيان به اجمالا وتفصيلا عند تذكره من احكام الايمان صحيح في نفسه
الا انه لا فرق في وجوبه قبل دخول الوقت وبعده ولا بين الواجب الموسع والمضيق فلا
يجب بعد دخول وقت الموسع عزم لم يجب قبله كما هو مذهب القائلين **المسئلة السادسة**
لا خلاف في ان مقدمة الواجب المقيد وهو ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة زائدة على الامور
المعتبرة في التكليف ليست واجبة واما مقدمة الواجب المطلق وهو ما امر به الشارع
مطلقا فهي اما مقدور عليها او لا فلا خلاف ايضا في عدم وجوب الاخيرة وانما وقع الخلاف
في الاولى وهو مقدمة الواجب المطلق التي كانت مقدورا عليها سواء كان سببا او شرطا
وسواء كانا شرعيين او عقليين او عاديين ثم انهم ذكروا في تحرير محل النزاع وجهين
احدهما ما هو المشهور والمذكور في اكثر الكتب وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم
ايجاب مقدمته او لا مع بقاء الواجب المطلق على اطلاقه في كل حال وان لم يتفق مقدمته
وثانيهما ما صرح به الرازي في بعض مختصراته وذكره بعض اخر ايضا وهو ان الواجب اذا
لم يقيد بشيء في اللفظ فوجوبه هل هو مقيد بما يتوقف عليه وجوده او لا وصرح والدي
دام ظله العالي في انيس المجتهدين بتحقق الخلاف على الوجهين وبه قال بعض المتاخرين
ايضا ونحن ننقل الخلاف اولا على ما هو المشهور ونذكر الاقوال بناء عليه ونفصل الكلام
في الاستدلال والرد ثم نشير الى الخلاف على الوجه الثاني ونبين ان لا معنى لوجوب
الاختلاف فيه في الخلاف الاول ثم نشرع في ذكر الاقوال وادلتها وما يتعلق بها فنقول الظاهر
من كلام الاكثر انه لا خلاف في ثبوت الوجوب العقلي بمعنى لا بدية الفعل لجميع مقدمات
الواجب لان العقل يحكم حكما قطعيا بان كل ما يتوقف عليه فعل يجب الاتيان به يلزم الاتيان
به ايضا بل هو بعينه معنى كون المقدمة مقدمة وانما النزاع كما صرح به في الوجيزة دام ظله

في التجريد وانيس المجتهدين وجمع اخر من اصحابنا في الوجوب الشرعي للمقدمات بمعنى انه
هل تعلق بها الخطاب الشارع ام لا ولفظ انه ليس المراد تعلقه بها اصالة لان بطلانه ظاهر بل
المراد انه هل تعلق بها خطاب بمعنى المقدمة حتى يكون الخطاب بالعتق خطابا بتحصيل الملك
فيكون تاركه تاركا للواجبين ام لا واذا تقدر ذلك فنقول اما الوجه الاول فقد
وقع الخلاف فيه على اقوال **الاول** وجوبها لانه الواجب لا به مطلقا سواء كان سببا
او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر وهو الحق **الثاني** عدم الوجوب
مطلقا ولم يظهر قائل على التعيين ولكن شهادة كثير من العامة والخاصة يدل على وجود
القول به **الثالث** وجوبه ان كان سببا دون ما اذا كان شرطا مطلقا اليه ذهب
صاحب المعالم واشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والظاهر عدم ثبوته لانه لم يتعرض
في تصانيفه المشهورة لهذا الخلاف وكلامه في الذريعة والشافي وان كان ثبوتهما
لذلك في بادي الراي ولكنه ليس كذلك بل كلامه فيهما في الخلاف على الوجه الثاني و
تعرضه بين السبب والشرط في هذه الصورة كما سنذكره **الرابع** وجوبه اذا كان شرطا
شرعيا دون غيره واليه ذهب ابن الحاجب ونسب الى امام الحرمين ايضا لنا وجوه **الاول**
ان السيد اذا امر عبده بالكون على السطح وهو يقدر على الصعود فلم يمتثل ويعتذر بعدم
الصعود يذمونه العقلاء وهو ان الوجوب ورد بان الذم على ترك الفعل فيقع عليه
الذم على ترك الفعل وحده واشتبه الامر لاجل المقارنة نعم لو تحقق ترك المقدمة
بدون ترك الفعل ووقع عليه الذم ثبت المط والجواب اولا ما افاده والدي العلامة
سلمه الله وهو ان ذم العرف حقيقة على اعتذاره وان توجه على ترك اصل الفعل ايضا و
توضيحه ان العبد المعتذر بترك المقدمة لو لم يذم على هذا الاعتذار فلا وجه لمذمته

مع ترك

على ترك الفعل لان صحة العذر وقبوله يستلزم صحة المعتذر منه وترك المقدمة عليه و
ثانيا بان الضرورة والتتبع في طرق السلوك يشهدان بان من ذم على ترك الفعل ولا
فاعتذر بترك المقدمة يذم عليه ثانيا فانا قيل العبد لم تركت الكون فقال لاني لم
اصعد يقال له لم تركت الصعود **الثاني** ان الاحكام الشرعية منوطة بالمصالح والمقدمة
لكونها وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك المصلحة بعينها فيجب
تعلق الوجوب بها وهذا الاشتمال مفهوم من تعلق الخطاب بالواجب المطلق فيكون
وجوبها مفهوما منه تبعا **الثالث** ما ذكره والدي دام ظله السامي في التجريد وهو
مع التوضيح ان ترك المقدمة يشتمل على وجه قبيح لاقتضائه ترك الواجب وهو قبيح و
مقتضي القبيح فتركها قبيح فيحرم فيجب الفعل وهو مفهوم من الامر بالفعل فالامر
يدل على وجوبها تبعا **الرابع** ما ذكره دام ظله العالي فيه ايضا وهو انه لو لا وجوب
المقدمة يلزم عدم تحقق وجوب بعض ما تركه والتوضيح تقريره بوجهين اجمالي وتفصيلي
اما الاجمالي فهو ان المكلف لو جاز له ترك المقدمات فتركها لم يبق الواجب بعد
مقدورا لتوقفه عليها ولا عصيان بترك غير المقدور على الفرض انه لا عصيان ايضا
بترك مقدماته فلا عصيان اصلا واما التفصيلي فهو انا لو فرضنا ان السيد امر
عبده بايقاع الصلوة على السطح من اول الزوال الى الغروب فلا شك انه لا عصيان
عليه لو لم يصل الى ان يبقى من الوقت بقدر الصعود والصلوة والصلوة المامور بها
ح غير مقدور لتوقفها على الصعود والوقت لا يسعهما واقوى ما اورد على هذا
الدليل هو النقض بين نفي المقدورية وانتفائها فقيل ان الفعل الذي لا يعصى
على تركه هو ما كان غير مقدور بنفسها لا لانتفاء المقدورية والمامور به فيما نحن فيه

بعد فوات المقدمة غير مقدور لنفيها والجواب ان التفرقة المذكورة مسلمة ولكنها لا توجب
الفرق بين الفعلين الغير المقدورين لذاتيهما فانهما بعد عدم القدرة شيئان في استحالة
ايقاعهما التي هي الباعث لعدم جواز التكليف فكذلك في عدم جواز الامر بهما وانتفا
العصيان بتركهما نعم لو قيل بترتب العصيان على نفي القدرة نفسه دون انتفائهما كما
هو الحق فسلم ولكنا نقول بعدم وجوب المقدمة بنفسه الخامس انه قد ورد في بعض الايات
والاخبار المدح على فعل مقدمة الواجب وفي بعضها على تركها وهذا يستلزم وجوبها و
هذا الدليل مما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي في الكتابين وبعض المتاخرين
في كتابه ولكني لم اظفر على تلك الايات والاخبار السادس ان الخصم يقول بثبوت الوجوب
للفعل لا للمقدمة والوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي وقد استدل على المطلوب بادلة كثيرة اخرى
مردودة ولم نتعرض لها وان كان بعضها مما يمكن تصحيحها بادنى التفات لافضائه الى
الاطناب ولان ما ذكرنا يكفي لطالب الحق احتج المانع مطلقا بوجوه منها انه لا يستلزم
ايجاب الفعل ايجاب مقدمته لانه قد يغفل الموجب عنها والا لزم الامر بشيء مع عدم الشعور
وهو بديهي الاستحالة واللازم باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه والجواب
ان هذا صحيح ان كان المراد عدم لزوم ايجاب المقدمة صريحا ومن قال بوجوب المقدمة
لا يقول بذلك بل يقول ان وجوبها لازم من ايجاب ذي المقدمة وهو لا يستلزم شعور
الموجب بذلك اللزوم ولا باللازم اذ لا يلزم اذا لزم شيء من فعل اختياري
ان يكون للفاعل شعور بذلك اللازم فانهم ذكروا في بحث المنطوق الغير الصريح انه
ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسروا دلالة الاشارة بما يدل اللفظ على
معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم كدلالة قوله تعالى وحمله

وفصاله

وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ودلالة
قوله ثم في النساء تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر
يوما على ان ما ذكره يجري بعينه في تعليل العقلاء وفيما نحن فيه ليس كذلك ومنها ان المقدمة
لو وجبت لوجب سببها والثاني باطل بالاتفاق والجواب منع الملازمة فانه لو وجب السبب
في كل واجب لزم وجوبها في السبب ايضا فيتسلسل وهو باطل بل الحق ان وجوب السبب انما هو
في الواجبات الاصالة ومنها ان قصد التعبد ضروري عند وجوب السبب في كثير من الواجبات كاداء
الدين ورد الوديعة لحصول الغرض منهما بدون السبب وكذلك المقدمة الغرض منها التوصل
لا التعبد وقد يجاب بان سبب الاصل يكفي عن نية اللازمة وفيه انه لا بد ان يكون السبب
مقدمة على الفعل ومنها انه لو وجب مقدمة الواجب لزم صحة شبهة الكعبي وقد عرفت
جوابها من غير احتياج الى منع وجوب مقدمة الواجب ومنها انها لو وجب لامتنع التصريح
بعدم الوجوب لكنه يمكن لصحة ان يقال اوجبت عليك الصعود وما اوجبت عليك نصب
السلم والجواب ان المراد بامتناع التصريح ان كان بطلانه في الواقع فالملازمة مسلمة ولكن
صحة التصريح ممنوعة ان اريد منها عدم البطلان والكذب في الواقع اذ هو في الحقيقة بمنزلة ان
يقال اطلب منك الصعود ولا اطلبه ودلالتها على امتناع التصريح ممنوعة ان اريد منها امكان
صدوره فلان القول من العقلاء فالملازمة ممنوعة ومنها انها لو وجبت لزم ترتب الاثم
على تركها واجاب عنه والدي دام ظله السامي بانها كاجزاء المركب كالصلوة فانها
اذا تركت ان يلتزم ترتب الاثم على ترك كل واحد من اجزائها فانا ايضا نلتزم ترتب
الاثم على تركه وان يقولون بعدم ترتبه عليه نقول بعدم ترتبه عليها ايضا ومنها انه ليس لصيغة
الامر دلالة على ايجابها بواحدة من الثلث اما عدم دلالتها عليه بالمطابقة والتضمن فظ

واما بالالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني وهو كون ايجاب ذي المقدمة بحيث يلزم من العلم به
العلم بايجاب المقدمة لانا نعلم امكان ايجابه مع الذهول عن ايجابها والجواب ان هذا انما
يدل على نفي اللزوم البين لا مطلق اللزوم واللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره
ولذا جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع تصريحهم بانه لا قصد ولا شعور
فيها اصلا ومنها ان الاصل عدم الوجوب والاصل اتحاد متعلق الخطاب والجواب
ان حجية الاصل عند عدم الدليل واستدل من خص الوجوب بالسبب اما على نفي وجوب
ما عداه فبما مر واما على وجوبه فبالاجماع نقله جماعة منهم الامدي والتفتازاني وبان
القدرة متعلقة حقيقة بالسبب دون المسبب لان ايجاد السبب يستلزم لايجاده وبدون ايجاده
لا يمكن ايجاده فالامر بالمسبب حقيقة بالسبب والجواب عن الجزء الاول قد مر وعن الجزء
الثاني فانا نقول به بل لم يكن الى ذكره لنهم عليه لان ردها لا يوجب هنا في قولهم
لان ما ذكرنا يكفي لهم وقبولها ان يوجب قوة لهم الا ان يكون مرادهم نفي المطلق ولكنا نطلب
دليلهم ان ادلتهم لا اعلام بسبب تفرقتهم بين السبب وغيره واحتج من خص الوجوب بالشرط
الشرعي اما على عدم وجوب غيره فبما مر وقد عرفت الحال واما على وجوبه فبانه لو لم يجب
لكان الاتي بالمشروط فقط اتيا بجميع ما امر به فيلزم خروجه عن كونه شرطا شرعيا ولا يخفى
ان هذا الدليل لو تم لما يفرق قليل النوع بحاله بعضهم عن ناهدنا ما يتعلق بالخلاف على الوجه الاول
واما الخلاف الثاني فحاصله كما مر الاشارة اليه انه اذا ورد امر مطلق يجب اللفظ قبل التكليف
بذلك الشيء بوجوده في الواقع حتى يكون الامر بالصعود مثلا معناه اصعد اذا كان السلم منصوبا
ام لا فيه الاقوال في هذا الخلاف وان يرتقي عند العقل الى كثيرة الا ان الموجود منها اثنان
الاول حمل الوجوب على اطلاقه مطلقا وذهب اليه اكثر المتقدمين والمتاخرين وهو

الصحيح

الصحيح والثاني على ابقائه على الاطلاق بالنسبة الى السبب دون غيره وذهب اليه السيد
المرتضى ولما فرق بين السبب وغيره في هذا المقام نسب اليه الفرق في الخلاف الاول وهو
اشتباه حاصل من كلامه في الذريعة والثاني عنه ذكرا المختار في المسئلة واما التأمل في
استدلاله عليه بعينه يعطي خلافه والدليل على الاول ان السيد اذا امر عبده بسقي الماء بان يقول له
اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقي متوقفا على المشي مثلا وكان
العبد قادرا على المشي فلم يمش ولم يسق سيده فلا شك ان العقلاء يذمونه ولا يقبلون
تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه وهذا دليل على ان الظاهر منه عدم تقييد الوجوب اذ لو
كان ظاهرا في التقييد او محتملا له احتمالا مساويا لما كان الامر كذلك احتج السيد بان
الواجب على قسمين مطلق ومقيد والثابت بالاوامر مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق
ولا دلالة للعام على الخاص ويمكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لانه على التقدير يحكمنا
ومتى عدم الشرط شككنا فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة وجوابه ان الاتيان الثابت
مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق بدليل ما ذكرنا المسئلة التاسعة اختلفوا في انه هل
يجوز اتصاف فعل واحد بحكمين من الاحكام الخمسة ام لا وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول الواحد اما جنسي او شخصي ولا شك انه لا خلاف في جواز جنسي بحكمين منها
بان يكون احد افراده واجبا مثلا والاخر حراما او مكروها كالسجود لله وللشمس والصوم
في رمضان واول الشوال ومنع بعض المعتزلة شاذ لا يلتفت اليه واما الواحد الشخصي
فاما يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت الجهة بان ذات هذا الواحد او غيرها او تعددت
ولكن كانت الجهتان متلازمتين فلا خلاف في امتناع تعلق الحكمين به للزوم التكليف
بالمحال في الصورتين فلا يجوزه الا من جوزه ومنعه بعض المجوزين ايضا نظرا الى ان هذا ليس

تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه وفيه كلام لا يليق ذكره هيهنا ان لم يكن الجهتان متلازمتين فان
كان بينهما عموم وخصوص مطلقا فقد اختلف فيه انه من المتنازع فيه ام لا فقال بعض المحققين
انه منه مطلقا وقال بعضهم انه ليس منه مطلقا وقال جماعة انه اذا كان جهة الوجوب اعم فهو داخل
فيه وان كان جهة الحرمة فلا يمكن الامتثال فلا يدخل فيه وكان نظرهم الى ان الامتثال في
الحرام لا يحصل الا بالاجتناب عن جميع افراده فاذا كان العام حراما يجب الاجتناب عن جميع
افراده ومنها الخاص الواجب فيلزم التكليف بالمحال واما في الواجب فيحصل الامتثال بفعل فرد منه
فلا يلزم المحذور والظاهر انه لو لوحظ جريان ادلة المجوزين وعدمه فالحق هو الاول لان ادلتهم
يجري في هذه الصورة ايضا كما افاده والدي العلامة دام ظله وان لوحظ امكان الامتثال
وعدمه فالحق هو الثالث واما القول بالتفصيل فلا وجه له اصلا لعدم امكان ان يكون العام واجبا
ان يكون الواجب هو مجموع العام من حيث هو مجموع فلا يحصل الامتثال الا بفعل جميع الافراد
فالخاص الحرام يكون فردا منه ويلزم التكليف بالمحال وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه فهو
المتنازع فيه قطعا اذا عرفت ذلك فنقول ذهب الغزالي وجماعة من الاشاعرة الى جوازه
ومنعه اكثر الامامية والزيدية والظاهرية والحنابلة وهو مروي عن مالك وهو اختيار
فخر الدين الرازي والقاضي وهو الذي ذهب جمهور المتكلمين وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة
فانها اشتملت على جهتين احدهما مأمور به وهو الصلوة والاخر منهي عنه وهو الكون في
المكان الغصبي فمن احال الجمع بينهما نقول بانها ليست بواجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها
الغرض ومن اجازه نقول بانها واجبة صحيحة مسقطة ولكن المأمور به خاص من الجهة المنهي
عنها والخارج المانعون عدم الوجوب وعدم جواز الكون لكونه اقوى لاعتضاده بعمل
الاصحاب ولان العبادة اذا كانت محتملة للوجوب والحرمة يرجح جانب التحريم لما روي من السبب

والكلف

والكلف عند تعارض الامر والنهي والحق هو الثاني لوجهين احدهما انه اذا كان بين
الجهتين عموم وخصوص من وجه فلا محالة يكون بعض افراد كل منهما بعض افراد الاخرى
هذا البعض هو الذي له الجهتان معا فنقول لو تعلق الوجوب مثلا بواحد من الجهتين
بالاخرى فاما ان يتعلق كل منهما به مع ملاحظة هذا البعض او مع ملاحظة عدم ملاحظة هذا البعض او مع الغفلة
عنه لا يجوز الثالث لان الايجاب والتحريم من مخاطب الشارع الذي لا يجوز عليه الغفلة
فتعين الاولان فان كان الاول فيكون ايجاب ذلك البعض ملحوظا في ضمن ايجاب
احد الجهتين وتحريمه ملحوظا في ضمن الاخرى ولا ريب في انه لا ينفك عند الجهتين
في ضمن ايهما لوحظ فيلزم ان يكون ذلك البعض واجبا مع الجهتين حراما معهما فيكون
هذا الشيء الواحد واجبا وحراما بالنسبة الى كل من الجهتين وبطلانه متفق عليه بين
المجوزين والمانعين وثانيهما ان الوجوب والحرمة ضدان لا يمكن اجتماعهما في
الخارج والواقع الا في محلين متعددين في الخارج والواقع وتعدد الجهة لا يوجب تعدد
الشيء فيهما فان الصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت جهتاها الا انها في الخارج
ونفس الامر شيء واحد ومحل واحد فلا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فيه وتعدد الجهة
لا يجدي نفعا الا ترى انه اذا قال قائل صادق كل عبيد زيد اسود وكل عبيد
اولاده مثلا ابيض وكان عبد من عبيد زيد من اولاده لا نحكم بانه ابيض
واسود معا مع ان هذا العبد متعدد من حيث الجهة بل نخصص احد العامين و
من تامل في هذين الدليلين يطمئن قلبه بحيث لا يبقى له شبهة في هذا المقال
وقد استدلوا على المطلوب بوجوه اخر لا يكاد يتم شيء منها فلذلك اعرضنا عن ذكرها
احتج المخالف بوجوه الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون

في مكان مخصوص ثم خاطه فيه فانا نجزم بانه مطيع عاص من جهتي الامر والنهي وقد اجيب
عنه بوجوه واضحها كما ذكره والدي العلامة دام ظله في الكتابين ان يمنع حصول الاطاعة مع
النهي المذكور لانه قرينة على ان المراد الخياطة التي ليست في هذا المكان والقول بانه لو
خاط العبد في المكان المنهي عن الكون فيه فضربه السيد فقيل لم ضربته فقال لانه لم يمتثل
الخياطة بعيد بحسب فاتم وكذا القول بان هذا التخصيص مما لا يشعر به الامر حين الطلب مدفوع
بانه لازم لتخيير ولا يلزم الشعور في اللوازم كما مر في المسئلة السابقة الثاني انه لو اتحد
متعلق الوجوب والحرمة فالقول بالمنع موجه واما اذا لم يكن كذلك فلا يتصور منع فان
متعلق الامر مطلق الصلوة ومتعلق النهي مطلق الغصب وهما مفهومان متغايران يعقل
انفكاك كل منهما عن الاخر الا ان المكلف جمعهما في مادة واحدة مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين
فيتحد المتعلق والجواب عنه ان امكان الانفكاك في التعقل لا ينفع في الاتحاد في الخارج
فان التكليف وان تعلق ظاهرا بالطبايع الا ان متعلقه حقيقة بالافراد لانها الموجودة
في الخارج ولا تكليف الا بما يوجد فيه فمتعلق التكليف في الصلوة افرادها التي يختارها
المكلف وكذا في الغصب ولا شك ان كلا من الافراد التي يختاره المكلف شخص بسيط
ليس فيه تركيب خارجي كما لا يخفى الثالث انه قد كرهت الصلوة في الاماكن المخصوصة
وكما تضاد الوجوب والتحريم تضاد الكراهة ايضا وقد اجيب عنه بوجوه واضحها كما افاده
والدي العلامة دام ظله الثاني وهو ان الكراهة في امثال هذه ذلك بمعنى المرجوحية الاضافية
وتوضيحه ان كراهة الصلوة في الحمام وامثاله ان الفعل في نفسه راجح الا انه مرجوح بالنسبة
الى الافراد الاخر وهو اولى منه ولا مانع في كون احد افراد الواجب المخير مرجوحا بالنسبة الى الافراد

الاخر

الاخر كالقصر في المواطن الاربعة ويمكن ان يصل المرجوحية الى حد يستحق اسم الكراهة الا
ان ذلك بالنسبة الى غيره ولا منع في اتصال الفرد المرجوح باقل الرجحان لان مرجوحيته
بالنسبة الى الفرد الذي هو اولى منه فراجحيته حقيقية ومرجوحيته اضافية ولذا سماه بعض
الاصوليين خلاف الاولى دون المكروه لان المكروه ان يكون الفعل في نفسه مرجوحا
اذا عرفت امتناع اتصاف الواحد الشخصي بالوجوب والحرمة فيمنع امتناعه في بواقي الاحكام
الخمسة من الصور الثمانية والضابط انه لا يجوز اجتماع اثنين منها في الواحد الشخصي
بالوجوب والحرمة مطلقا والالتزام تواردا الاضداد على محل واحد فكل واجب او مستحب او
مندوب او مكروه او مباح تعلق به ضد من هذه الاحكام يكون الادلة الدالة عليه معارضا
مع الادلة الدالة على ضده فيجب الرجوع الى حكم تعارض الادلة من الجمع او الطرح المسئلة
الثامنة الواجب اذا علق على اسم يتفاوت بالزيادة والنقصان كالحلق ومسح مقدم
الراس والتسبيح في الركوع بين ما يحصل به المسمى وان زيد عليه فهل يقع هذه الزيادة
واجبة او مستحبة فذهب قوم الى الاول واخر الى الثاني وثالث الى التفصيل بان
الفعل لو وقع دفعة يكون المجموع واجبا والا فما يقع اولا مما يحصل به المسمى يكون واجبا
والزائد مستحبا وهو الحق لان الواجب في مثله ما يحصل الكلي في ضمنه اولا لان وجوده
وان كان فكلا فاذا اوقع الفرد الزائد عن المسمى دفعة يكون واجبا واذا اوقع ما يحصل
المسمى اولا ثم اوقع الزائد على التعاقب يقع الزائد مستحبا لان ما يحصل به المسمى كان من
جملة الافراد التي كان الكلي في ضمنه احتج الاول بان الواجب هو الماهية الكلية في ضمن افراد
متعددة فاي فرد اوقعها في ضمنه كان واجبا ما دام تعض وجوابه ان ذلك فيما اذا وقع دفعة
فمسلم واما فيما وقع على التعاقب فيكون ما زاد مشتملا على فردين والكلي حصل في ضمن ما

وقع او لا منهما فالثاني غير واجب واحتج الثاني بان الزيادة يجوز تركها لا الى بدل فلا
يكون واجبا وان وقع دفعة والجواب انه يجوز ان يكون الواجب التخيير بين ماهية كلية في ضمن
افراد متعددة بعضها اخص من بعضها كالتخيير بين القصر والاتمام وح يكون المجموع الذي هو من
جملة الافراد الزائدة بدلا عن الافراد الناقصة ويتصف بالوجوب **المسئلة التاسعة**
اختلفوا في انه اذا رفع الوجوب بسبب النسخ او انتفاء الشرط او وجود المانع فهل يبقى الجواز
ام لا وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول الجواز على قسمين احدهما
الجواز بالمعنى الاعم الذي هو بمعنى مطلق الاذن وهو قدر مشترك بين الواجب والندب
والاباحة والكراهة وجزء لكل منهما وجنس له وثانيهما الجواز بالمعنى الاخص وهو استواء
الطرفين وهذا ايضا اذ ثبوته اما يكون بحكم الشارع فهو الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام
الخمسة او من العقل فهو الاباحة العقلية التي يكون الاصل في الاشياء قبل بيان الشارع ولا
خلاف بين الاصوليين في ان الفعل الذي رفع وجوبه متصف بالجواز بمعنى الاباحة
العقلية وكذا لا نقول احد ببقاء الوجوب بالمعنى الاخص لانه لم يكن موجودا قبل رفع الوجوب
لكونه ضمالة فلا معنى لبقائه وانما الخلاف في انه اذا رفع الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى
الاعم الذي كان مستفادا من الشارع في ضمن الوجوب حتى يكون المكلف مخيرا بين فعله
وتركه ام لا بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر فذهب الاكثر الى الاول وهو مختار
الفاضل في التهذيب وبعض المحققين من العامة وجمع من اصحابنا الى الثاني وهو مختار
الفاضل في النهاية وعليه استقر راي والدي العلامة دام ظله العالي وهو الحق وتظهر
الفائدة في صلوة الجمعة اذا كان وجوبها مشروطا بوجود الامام او نائبه فعلى القول
بالاتصاف والبقاء يكون صلوة الجمعة باقية على جواز فعلها بدلا عن الظهر وعلى القول

بعدم البقاء لا يكون كذلك بل يكون حراما فان الاباحة العقلية لا يوجب صحتها بدون الشرعية
والبداية لنا وجوه **الاول** انه قد عرفت ان النزاع انما هو في بقاء الجواز بالمعنى الاعم الذي هو
جزء الوجوب وجنسه وفصله هو المنع من الترك والجنس متقوم بفصله فاذا رفع الفصل رفع
الجنس ايضا واورد عليه بان الجنس محتاج الى فصل ما لا الى فصل معين ورفع هنا الفصل اعني
المنع من الترك يستلزم حدوث فصل اخر الحق وهو الاذن في الترك فيكون هذا فصلا للجنس المذكور
وجوابه اما اولا فبان حدوث الفصل الاخر انما ينفع اذا كان قبل ارتفاع الجنس وههنا ليس
بل انما يكون انتفاع الجنس مقدما عليه كما ذكره بعضهم او يكون بينهما مقارنة فانه قد يكون
لكونهما معلولين لعلة واحدة وعلى التقديرين يكون تحقق الحدوث في الخارج مؤخرا عن
وجود الجنس فيه فلا يحدث فيه اصلا لتوقفه على وجود الجنس والجنس الموجود اولا قد رفع
بنسخ الوجوب ولا مقتضى لحدوثه ثانيا وامتناع تخلف المعلول عن العلة انما يكون اذا لم يكن
المانع لوجود المعلول موجودا وفقد الجنس مانع لوجود الفصل الاخر واما ثانيا فبان النزاع
انما هو في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب لا نسخت المنع من الترك وهو كما يحتمل التعلق
بالفصل لكون رفعه كافيا في رفع الكل كذلك يحتمل التعلق بمجموع الجنس والفصل وربما
الجنس فقط والمقتضى لحدوث الفصل الاخر هو الاول لا الاخيرين ولكن المجموع يقتضي
ارتفاع الجنس فلا يكون المقتضي للحدوث موجودا يقينيا او المقتضي للارتفاع متحقق قطعا
واما ثالثا فبان قوله رفعت المنع من الترك لا يقتضي حدوث الاذن فيه والا يلزم اجتماع
النقيضين فيما اذا قال في نسخ قوله اوجبت الصلوة نسخت ما يدل عليه قولي اوجبت
بجزئية بل المراد ان المنع المعين مرفوع والامر كما كان قبل المنع سواء كان ذلك ايضا
منعا او اذنا او لم يكن شيئا منهما **الثاني** ان المتبادر من قوله نسخت الوجوب بعد قوله

اوجبت التسوية هو ان ما يستفاد من لفظ الوجوب فهو منسوخ لا بعضه باق وبعضه منسوخ
الثالث ان الجواز معلول للامر اذ لا مقتضي له سواه والامر علة للوجوب فرفع الوجوب يستلزم
رفعه لاستلزام رفع المعلول لرفع علته ورفعه يستلزم رفع الجواز لاستلزام رفع العلة لرفع
معلوله احتج الخصم بان الوجوب ماهية مركبة من الجزئين ورفع المركب قد يتحقق برفع جميع اجزائه
وقد يتحقق برفع بعض اجزائه فالواقع اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص وجوابه ظهر مما
ذكرنا **النوع الثاني** في ما يتعلق باقسام الاحكام الوضعية وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
الاسباب بالنسبة الى المسببات كما ذكره والدي العلامة دام ظله في انيس المجتهدين وجمع اخر
على اربعة اقسام لانه اما يتحد كل واحد منهما او يتعدد او يتحد السبب ويتعدد المسبب او بالعكس
ولا يمكن ذلك من دون اعتبار بعض في بعض او عدمه او يتعدد السبب ويتحد السبب باعتبار التداخل
لاستقلال السبب في التاثير ولا اشكال في حكم الثلاثة الاول ولا في ثبوت التداخل انما الاشكال
في انه هل يحكم بالتداخل فيما يشتبه ام لا والحق ان الاصل عدم تداخل الاسباب حتى يظهر خلافه
بدليل خارجي لان العقل حاكم بان كل سبب يجب ان يترتب عليه منفردا مسببه ولا يلزم
توارد العلل على معلول واحد والقول بان علل الشرع معرفات يجوز تواردها على معلول
واحد كلام خال عن التحقيق فان الشارع اذا جعل اشياء اسبابا لامر كل واحد منها مستقل
في سببيته له فبعد حصول كل واحد منها يجب صدور مسببه عليه وان حصلت جميعها دفعة لان
ذلك حكم السببية والمسببية ولا محل للاكتفاء بواحد للجميع نعم يجوز التخلف في العلل الشرعية
بدليل خارجي بخلاف العلل العقلية **المسئلة الثانية** لو علق حكم على سبب او شرط وكان
الحكم بحيث يختلف وقت التعليق ووقت وقوعهما فهل يعتبر الحكم في وقت التعليق او وقت
الوقوع وذلك كما اوصى زيد بثلث ماله وكان ماله حين الوصية ثلثين درهما وبعد الوفاة

خمسة عشر درهما فهل يتعلق الوصية بالعشرة او الخمسة وقال والدي العلامة دام ظله العالي
باعتبار الحكم في وقت الوقوع واستدل عليه بان غرض المعلق ان يقع الحكم في وقت الوقوع لا
قبله فيجب كون الحكم مما يقتضيه ذلك الوقت لا الوقت الذي قبله فتامل **المسئلة**
الثالثة لو وجد في شيء باعتبار الحال سبب يترتب عليه حكم وباعتبار المآل سبب يترتب
عليه حكم اخر مخالف لحكم المترتب على الاول فهل يرجح الاعتبار الحالي او المآلي وذلك
كالدهن النجس اذا املنا بقوله الطهارة فان فيه سبب حالي يترتب عليه عدم جواز بيعه
وهو نجاسته وسبب حالي يترتب عليه جوازه وهو طهارته والحق اعتبار السبب الحالي لان السبب
كما عرفت هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والسبب الحالي موجود فيلزم وجود
الحكم المترتب عليه والمآلي معدوم فيلزم عدم الحكم المترتب عليه والحاصل ان كل ما يفعل
في وقت يجب ان يكون مما يقتضيه السبب الموجود فيه والاعراض عنه والاخذ بما يقتضيه السبب
الكائن بعد ذلك غير معقول الا ان بعض الاحكام نظر فيها الى المآل اما النص او لادلة
اخرى او يكون المآل معتبرا في نظر المرجح **المسئلة الرابعة** الحق ان الاجزاء هو ايقاع
الفعل بحيث يخرج المكلف به عن العهدة وكان موافقا للمورد به شرعا يستلزم القبول
وهو ترتب الثواب عليه وفاقا للمعظم عليه للسيد لنا اولا ان السيد اذا امر عبده بشيء
ووعد عليه الاحسان ففعل العبد ما امره به على النحو المامور به وكان موافقا لامره
فلم يقبل السيد منه ولم يحسن اليه يذمه العقلاء وينسبونه الى خلاف العدل وثانيا
ان العبادة التي لم يترتب عليها الثواب كيف يخرج بها المكلف عن التكليف بل يكون
لا غيته عبثا لان كل تكليف يترتب عليها الثواب كيف يخرج بها المكلف والعقاب
احتج السيد بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى

وبما ورد من ان صلوة شارب الخمر اذا سكر لا يقبل اربعين صباحا وبسؤال المخلصين القبول
مع ان فعلهما مجزيا صحيحا والجواب ان المراد بالقبول القبول الكامل المشتمل على زيادة الثواب
الموعود به **الفصل الثالث** في المحكوم فيه وهو افعال المكلفين وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى قد وقع الخلاف في ان الكفار هل هم مكلفون بفروع الشريعة ام لا فذهب الاكثر
الى الاول وجمهور الحنفية والاشعرى فى الثانى وفصل ثالث فقال انهم مكلفون
بالاوامر دون النواهى ورابع فقال المرتد مكلف دون الكافر الاصلى وخامس فقال انهم
مكلفون بما عدا الجهاد ثم اختلف المنكرون فقال بعضهم بعدم الجواز وبعضهم بعدم
الوقوع والحق هو الجواز والوقوع لنا على الاول انه لا مانع منه الا عدم الايمان ولا ايمان
شرط شرعى لفروع الشريعة ولا يشترط فى التكليف بفعل حصول الشرط الشرعى له والا
لم يجب الصلوة على المحدث والجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة واللازم فيه ما نقل
من وجوب تحصيل الشرط للواجب المطلق وعلى الثانى عموم قوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا
ربكم وان اعبدونى ولله على الناس حج البيت وما ورد من ذمهم على ترك العبادة
مثل قوله سبحانه فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى ما سلككم فى سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين والجواب عنها بعض التاويلات بعيد
عن الدين المستقيم احتج المانعين للجواز بانه لو صح لامكن له الامتثال مع انه لا يمكن
اما فى حالة الكفر فظ واما بعده فلان الاسلام يجب ما قبله والجواب انه ممكن فى حال
الكفر بان يسلم قبل انقضاء الوقت ويمتثل احتج المانعين للوقوع بانه لو وقع لوجب
عليهم القضاء والجواب كما افاده والدى العلامة دام ظله العالى ان الامر بالاداء
ليس امرا بالقضاء احتج الثالث بان الانتهاء عن المنهيات ممكن للكافر لانها لا تقتضى

عاينه

على النية دون الامتثال بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تصح من الكافر لانها
موقوفة على النية والنية لا تصح من الكافر والجواب انا نسلم ان النية لا تقع من الكافر لكنه
مكلف بالاسلام ثم بالامتثال لو صح بعد النية واستدل الرابع بان المرتد مكلف قبل
الارتداد فيكون باقيا بعده ايض وفيه ان الكفر ان كان مانعا فيبقى التكليف السابق
ايض والا فلا وجه لعدم كون الكافر الاصلى مكلفا واحتج الخامس بانه لو كان الكفار مكلفين
بالجهاد لزم وجوب قتل كل من المجاهدين على الاخر وذلك باطل ضرورة حقية احدهما
والجواب ان كلا من الكفار مكلف بالاسلام والجهاد مع من لم يسلم منهم فلا يمتثل الا
بعد الاسلام **المسئلة الثانية** لا خلاف فى ان المكلف به فى الامر هو الفعل وقد اختلفوا
فى النهى على ثلثة اقوال احدها ان المكلف به فيه ايض فعل وهو فعل الضد وثانيها
على انه الترك ولكن بمعنى الفعل وهو الكف عنه وتوطين النفس عليه وثالثها انه الترك
ولكن بمعنى الفعل واليه ذهب والدى دام ظله العالى وهو المختار لنا على كونه تركا انه لا يدل
على التكليف بالفعل لا لغة ولا شرعا فيكون المكلف به تركا وعلى كونه نفى الفعل دون الكف
اما اولا فلما ذكره والدى دام ظله فى تجريد الاصول وهو انه عدم عن العقلا من دعى الى محرم
فلم يجب وليس المدح الا على نفى الاجابة واما ثانيا فانه اذا كان المطلوب بالنهى هو الكف
فيكون فعلا واجبا فتركه انما يتحقق بالكف عنه على ما هو الغرض فيترتب الالم فى الحرام على
الكف عن الكف مع ان الفاعل لا يجد من نفسه الكف عن الكف اصلا فيترتب الاثم على ما لم
يوجد وهو باطل احتج الاول بان المكلف به لا بد وان يكون مقدورا والترك عدم وكل
عدم غير مقدور عليه والجواب ان الترك ليس عدما بل هو اعلام الفعل حين التلبس به
وابقاء عدمه حين عدم التلبس به وذلك هو المراد بنفى الفعل وكل من الاعدام والابقاء

مقدور اما الابقاء فظ واما الاعدام فلانه لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل ايض كذلك لان
نسبة القدرة الى الطرفين على السواء ولان من تلبس بالزنا مثلا فلا ثمة امور بان لم يزن
ح ايض فامتثاله اما بنفى الزنا فيكون مقدورا عليه او بايجاد الضد فنقول ايجاد الضد
هل يوجب اعدام الفعل ام لا فان كان توجبه فيكون اعدامه مقدورا بالواسطة والا
فيلزم اجتماع الضدين وهو مح ومن اكتفى فى الجواب بان المكلف به هو ابقاء العدم فلا
يصح حين التلبس واحتج الثانى بانه لو كان نفى الفعل لزم ان يترتب عليه الثواب وان لم يتحقق
الكف فيلزم ان يكون تارك الزنا مثلا مثابا وان لم يكف نفسه عنه كما فى صورة عدم القدرة
او الشوق او الشعور والجواب انه لا يلزم ترتب الثواب على فعل الواجب وترك الحرام من
جميع الوجوه ولم يلزم ايض ذلك من تعريفهما بل اللازم هو الترتب اذا كان الفعل او الترك
لله سبحانه وهو يستلزم الشعور **الفصل الثالث** فى المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ايض
مسائل **المسئلة الاولى** اشتراط التكليف بالفهم ظ واجماع اصحابنا عليه منعقد بل لا
يجوزه الا من يجوز التكليف بالمح فهو متفرع عليه ولما كان ثبوته كامتناع اصله فى غاية
الوضوح ولم نطل الكلام بذكرهما وان اشتبهت الاطلاع على ادلة الطرفين فعليك بمطالعة
انيس المجتهدين **المسئلة الثانية** الاكراه على احد طرفى الفعل اذا بلغ حد الاضطرار
منع التكليف به وبالطرف الاخر وفاقا للفخر الرازى لنا زوال القدرة عليهما لانها
استواء نسبة الطرفين الى المكلف والاول ح واجب والثانى ممتنع وقوله تعالى رفع عن امتى
الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه واحتج الرازى فى المحصول بان جميع الافعال
تستدعى داعيا مرجحا والا لزم الترجيح بلا مرجح وحصول الفعل عند حصول تلك الداعية
واجب فيكون عدمه ممتنعا فاذا جاز التكليف هناك فلم لا يجوز التكليف بالمكره عليه

وجوابه

وجوابه ان الداعى هو ارادة المكلف وكما يمكن له ارادة الفعل يمكن ارادة الترك ايض
والضرورة قاضية بذلك فالتكليف يتعلق بالارادة اولا وتحقيق المقال فى ذلك يفضى
الى الاطناب وليس ههنا موضعه ثم القول بجواز التكليف بالطرف الموافق ليس ببعيد
لان المتبادر من المقدور فى الاحكام الشرعية ما يصلح ان يصدر عن الفاعل دون ما
استوى نسبة طرفيه اليه ولان المامور به فى كل واجب هو الفعل وتخليص النية والاتيان بها
بالقربة وكما يمكن للمكره على فعل ان لم يخلص نيته فيه كذلك يمكنه تخليصها له فلم لا يجوز
ان يكون المامور به هو ذلك الفعل بنية القربة ولا يضر ضروريته لان الصلوة
ايض مركب من الكون وساير الاجزاء مع ان الكون ضرورى للانسان والله اعلم
المسئلة الثالثة اذا لم يبلغ الاكراه حد الالجاء كما لو قال ان تصلى اقتلك وعلم او
غلب على ظنه انه لو صلى قتله فلا يمتنع معه التكليف خلافا للمعتزلة لنا بقاء القدرة وجواز
التكليف بكل مقدور احتجوا باشتراط كون المامور به بحال يثاب عليه والمكره آت
بالفعل للداعى الاكراه لا للداعى الشرع فلا يثاب عليه وجوابه ما افاده والدى العلامة
دام ظله العالى فى انيس المجتهدين وهو انه اذا اختار مقتضى ما اكره عليه فلا شبهة فى
كونه ابلغ فى طاعته ان كان منهيا عنه وفى المخالفة اذا كان مامورا به واذا اختار
ما اكره عليه فيقصد ان ياتى به لاجل امر الشارع او نهيه فيترتب عليه الثواب والعقاب
واذ ثبت جواز التكليف بما اكره به بدون الالجاء فهل وقع التكليف به فى الشرع ام لا
الاظهر العدم اذا كان موجبا لاتلاف نفس او لما لا يتحمل عادة والوقوع فى غيرهما ويدل
على الاول قوله تع لا ضرر ولا اضرار وما استكرهوا عليه وغيرهما من الظواهر والاستقراء وعلى
على الثانى وجود المقتضى وعدم المانع ثم ما ذكرنا من نفى التكليف فيما اذا كان المكره عليه

نقيض مطلوب الشارع ومخالف له واما اذا كان موافقا له فلا شك في بقاء التكليف مع
بل الاكراه يؤكده هنا وقد استثني من هذه القاعدة والقاعدة السابقة مواضع محررة في مواضعها
المسئلة الرابعة اذا كان الفعل مشروطا فشرط فلا يخ اما ان يكون الشرط موجودا في
وقت ذلك الفعل او لا وعلى التقديرين فالامر والمامور اما عالمين به او غير عالمين
او بالتفصيل فعلى الاول جاز التكليف به مطلقا بلا خلاف وعلى الثاني فان كان انتفاء
الشرط من جانب المامور وعلم برضا الامر في نفسه فجاز ايضا كذلك وان كان من جانب الامر
او رخص في نفسه فان كان الامر جاهلا به جاز ايضا وفاقا سواء كان المامور جاهلا
او لا وان كانا عالمين فان علم الامر علم المامور لم يجز كذلك وان لم يعلم او لم يكن المامور
وحده عالما ففيهما خلاف فعند جمهور الاشاعرة يجوز التكليف به وعند اصحابنا و
المعتزلة لا يجوز لظاهر ان المراد بالتكليف المتنازع فيه هو التكليف الواقعي الحقيقي دون
الظاهري لانه الظاهر من اكثر ادلة الطرفين ولانه الموافق للتفريعات التي فرعوها على هذه
القاعدة ولانه لا فائدة يعتد بها في البحث عن التكليف الظاهري لنا ان شرط صحة التكليف و
جوازه امكان المكلف به ضرورة بطلان التكليف بالمح والاتيان بالفعل مع عدم شرطه
غير ممكن فالتكليف به غير جائز واعترض عليه بوجوه **الاول** ان الامكان الذي هو شرط
التكليف ان يكون مما يتاتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان
الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فان غلبت بقولك غير ممكن الاول
منعناه او الثاني التزمناه ولا نم ان التكليف به غير جائز وجوابه ان التكليف بالمح
قبيح من العليم الحكيم فاذا كان الفعل بدون الشرط محالا ولا يمكنه تحصيل الشرط لا
يجوز التكليف به قطعا ولا ينفع كونه بعد استجماع الشرائط ممكنا **الثاني** انه يلزم مما ذكر

ان التاسع

ان لا يصح التكليف مع جهل الامر بعدم الشرط اذ عدم الامكان بالنسبة الى المامور
مشترك ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله وجوابه انا لا ندعي ان مجرد عدم الامكان سبب لعدم
جواز التكليف بل نقول انه لا يجوز التكليف بغير الممكن مع العلم بذلك لقبحه عند العقل
واما مع الجهل فلا قبح فيه فيجوز التكليف به نعم لو اطلع الامر به بعد لوجب عليه رفع التكليف
الثالث ان الامر كما يحسن لمصلحة في المامور به كذلك قد يحسن لمصلحة في نفس الامر كالامتحان
مع انه لا يلزم التكليف بما لا يطاق لانه يلزم اذا كان المراد من الامر فعل المامور به
وجوابه انه لم يتعلق التكليف بالفعل في الواقع والحقيقة بل بشيء اخر والنزاع كما عرفت
في التكليف الحقيقي قلنا ايضا ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يمكن من الفعل في وقت مخصوص
فيح منا ان يكلفه بذلك حقيقة ضرورة استدل الاشاعرة بادلة **منها** انه لو لم يصح التكليف
بفعل علم عدم شرطه لم يكن تارك كل مكلف به عاصيا لان من شروطه ارادة المكلف والله
علم عدم الارادة منه وجوابه ان بقاء الشرط هنا من جانب المامور وعلم برضا الشارع
اعدام هذا الشرط وقد عرفت انا مثاله لا يمنع من صحة التكليف وفاقا **ومنها**
انه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده
ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا واما
بطلان اللازم فظ وجوابه المنع من بطلان اللازم ويدل عليه ما ذكره السيد قد
بقوله ولهذا نذهب الى انه لا نعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه
فنعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم نعلم قطعا انه مامور به ان يسقط عنه وجوب
التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه
وجب ان يحترز من ترك الفعل والتقصير فيه **ومنها** لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم وجوب

ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده
ولم يحتج الى فداء وجوابه ان التكليف بالذبح ظاهري بكون الغرض منه ابتلاء ابراهيم عم
وح فاما نقول بان المكلف به فيه بالحقيقة هو العزم والانقياد والتلبس بمقدمات
الذبح او نقول بعدم تحقق التكليف الحقيقي اصلا وعلى التقديرين لم يلزم تحقق التكليف
الحقيقي الذي هو محل النزاع قوله والا لم يقدم على ذبح ولده قلنا بل الاقدام لا يستلزم
الاسماع الخطاب الدال على التكليف بالذبح ظاهرا وعدم علمه بانه ليس تكليفا حقيقيا
والفداء ايضا لا يستلزم كون التكليف بالحقيقة تكليفا بالذبح بل يحسن ايضا اذا وقع
التكليف الظاهري به **المسئلة الخامسة** الجهل بنفس الحكم هل يمنع التكليف فالجاهل
معذور او لا يمنع فليس بمعذور ولم يتوجه الاصوليين لذكر هذه المسئلة في كتبهم وان
كان مذكورا في بعض الكتب الفقهية مطولا ومجملا وقد ذكرها والدي العلامة دام ظله
في انيس المجتهدين بالتفصيل واختار الثاني وهو الصحيح لان الاصل في التكاليف
تعلقها بجميع الناس الا ما منعه مانع وليس هنا شيء يصلح للمانعية الا الجهل الذي هو
عدم الفهم وهو لا يمنع لان العلم بالحكم مقدمة للامتثال وكل مكلف عالم بان النبي صلعم
اتى بواجبات ومحرمات وكلف بها كل مكلف يتمكن من العلم بها ويقدر عليه ومقدمة
الواجب المطلق اذا كان مقدورا يكون واجبا كاصله واذا كان العلم واجبا فيكون الجاهل
مكلفا بالفعل مع تحصيل مقدمته التي هي العلم فان قيل قد تقدم ان الفهم والعلم شرط
التكليف ولذا لا يتعلق بالساهي والغافل ويلزم من ذلك انه مع انتفاء العلم لم يتعلق
التكليف والجاهل غير عالم اجبنا بان انتفاء العلم الذي يمنع التكليف هو انتفاء العلم
من جميع الوجوه عن جميع الاشياء كالنائم والمجنون والمغمى عليه او عن شيء معين كالمستضعفين

والثاني

والساهين والغافلين وانتفاء العلم الحاصل للجاهل بنفس الحكم وانتفاؤه من بعض الوجوه
وتفصيله وتوضيحه انا نسلم ان انتفاء العلم مستلزم لانتفاء التكليف ولكن لا نسلم انتفاؤه
في الجاهل بنفس الحكم فان العلم على قسمين تصوري وتصديقي والمنفي في الجاهل بالحكم
هو العلم التصديقي ولكن العلم التصوري موجود فلا يمتنع التكليف والسر في ان انتفاء
العلمين يوجب انتفاء التكليف وانتفاء التصديقي لا يوجبه ان العلم مقدمة للواجب الذي
هو الامتثال ومقدمة الواجب ان كان مقدورا واجب وانتفاؤه لا يستلزم انتفاء التكليف
وان لم يكن مقدورا فليس بواجب وانتفاؤه يوجب انتفاء التكليف بما لا يطاق واذا انتفى
العلم بشيء من جميع الوجوه يكون تحصيل العلم به غير مقدور لانه اذا لم يكن شيء متصورا
بوجه لم يكن العلم به ايضا متصورا بل يكون مجهولا وطلب المجهول من جميع الوجوه مح بخلاف
ما اذا انتفى العلم به من بعض الوجوه والحاصل ان تحصيل العلم بالشيء موقوف على العلم بعدم
العلم به وهو منتف في المجهول من جميع الوجوه ومما ذكرنا ظهر وجه رفع التكليف عن المستضعفين
وانما خصصنا الجهل بنفس الحكم لان الجاهل بموضوعه معذور لانهم صرحوا بانه لا يجب الفحص
عن كل مكان مثلا بانه مغصوب ام لا ولا عن كل طعام بانه نجس ام لا لان الاصل عدم الغصب
والنجاسة وكذا الحكم في جميع موضوعات الاحكام فان قلت يجري ذلك في الجهل بالحكم
ايضا لان الاصل عدم الوجوب والحرمة فما الفرق بينهما قلنا الفرق ان اجراء هذه
الاصول لا يصح في شيء الا بعد التفتيش وعدم وجدان نص من الشارع عليه وبيان
الاحكام لما كان من وظيفة الشارع فالجهل لا يصح اجراء الاصل فيها الا بعد دفعه
من الشارع فيه واما بيان الموضوعات فليس من وظيفة الشارع فيعلم عدم ورود
النص فيه فيصح اجراء الاصل فيها فان قلت يجب ايقاع الصلوة مثلا في مكان غير مغصوب

فالعلم بعدم العصبية مقدمته ومقدمة الواجب واجب قلنا الواجب هو ايقاعها في
مكان لم يعلم عصبيته لا في مكان علم عدم عصبيته فالعلم به ليس من مقدماته هذا وقد
صرحوا بمعذورية الجاهل في بعض الاحكام المخصوصة وهو خارج من القاعدة بدليل خارجي
المقصد الثاني في الادلة الشرعية وفيه ابواب الباب الاول في الكتاب و
فيه فصول فصل في تعريف الكتاب كلام الله المنزل للاعجاز فخرج بالاضافة الى الله كلام
غيره وبالصفة سائر الكتب السماوية والحديث القدسي واورد عليه انه ليس تعريفا بالحد ولا
بالرسم لان الاول يكون بالاجزاء والثاني باللوازم البينة وكونه للاعجاز ليس كذلك واجاب
عنه والدي العلامة في انيس المجتهدين بان الانزال للاعجاز لا يصدق على غير القرآن ولا يصدق
على سائر المعجزات حقيقة بانها معجزات نزلت فالانزال للاعجاز بين الثبوت للقرآن بين
الانتفاء عن غيره والسورة قد عرفت بتعريفات منقوضة طردا وعكسا وما اختاره المتأخرون
هو انها طائفة من القرآن يكتب ترجمتها في غير انها بالحمرة وينتقض عكسه بسورة كتب
عنوانها بالذهب او الخضرة او السواد وطرده بآية كتب عنوانها بالحمرة كما اذا كتب شخص ترجمة
آية الكرسي بالحمرة فالاولى ان يقال انها طائفة من القرآن يتعارف كتابة ترجمتها في عنوانها
وح لا يرد عليه نقض وحدة سورة والضحى والم نشرح وكذا الفيل والايلاف لم يثبت ثم في
القرآن محكم ومتشابه ونص وظاهر ومأول ومجمل والمحكم ما اتضح معناه والمتشابه خلافه و
النص ما لم يحتمل غيره مما يفهم منه لغة والظاهر ما دل على احد محتملاته دلالة راجحة والمأول خلاف
الظاهر والمجمل ما دل على احد محتملاته دلالة متساوية فصل القرآن متواتر ووجهه ظاهر وليس فيه
ما يخالف الفصاحة ولا ما لا يعتد بها في اطالة الكلام فيه الثانية البسملة في كل سورة جزء منها
خلافا لاكثر العامة والاصل في هذا المطلب هو الاجماع المحقق والمنقول متواترا والاخبار

الصحاح

الصحاح الصراح الدالة عليه وعليه ادلة اخرى وبعد الاجماع القطعي لا حاجة اليها وكذا لا حاجة
الى ذكر شبهه الواهية التي احتج المخالف بها ورفضها اذ لا تأثير للظنون الا العقلية في مقابلة
القطعي فالانسب اختصار الكلام لوضوح المرام وان اردت الاطلاع بطرف منها فارجع الى
انيس المجتهدين الثالثة القراءات السبع غير متواترة وفاقا لابن طاوس ونجم الائمة وجمع
من متأخري الخاصة وصاحب الكشاف من العامة لان القوم صرحوا بان لكل قارئ من القراء
السبعة راويين وقولهما لا يفيد العلم مع ان شرط ثبوت التواتر استواء الطرفين والوسط
في افادة العلم لحصول التواتر لو سلم انما هو في الطبقة اللاحقة وما نقله صاحب المدارك
عن جده عن بعض محققي القراء انه افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوا هذه القراءات
في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر لم يتواتر فلا يثبت التواتر ولو سلم تواترها عن
القراء السبعة فلا نسلم حجيتها وجواز العمل بها لانهم كانوا من اهل الخلاف استبدوا
بآرائهم وتصرفوا في القرآن بمجرد الاستحسان من غير استناد الى حجة وبرهان ولذا وقع
بينهم اختلافات كثيرة وقد نقل ان المصاحف التي انتهت الى القراء كانت خالية عن
الاعراب والنقط ولم تكن معربة حتى كان قبلهم من الذين ادركوا النبي ص فلما راوها
كذلك تصرفوا فيها على ما اقتضته آراؤهم ووافقته مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا
في سائر العلوم من النحو والصرف فحصل اختلاف كثير بينهم في الاعراب والنقط والادغام
والامالة واشباهها فاذا كان قولهم بمجرد الرأي من غير استناد الى قول النبي ص ومن قوله
حجة لنا كيف يبقى الوثوق بقولهم بل اكثرها ينقل قولهم مقابلا للقول المعصوم ع كما في
قراءة عاصم او حفص كفوا وقراءته علي ع كفؤا ولو سلم ان بناء قراءتهم على الرواية من النبي ص
فلا نسلم حجيتها لنا كرواية الحديث لكونهم من العامة فصل قد طال التشاجر بين

بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب فذهب المجتهدون الى ان كل آية كانت
من المحكمات او النصوص او الظواهر يجوز تفسيرها والعمل بها من دون احتياج الى ورود نص
في تفسيرها بل من كان عارفا بلغة العرب وحصل له من العلم ما يتمكن من فهمها يجوز ان يفسرها
ويعمل بها ويكون حجة له وعليه وان كانت من المتشابهات فلا يجوز ان يحمل على احد محتملاته
بمجرد اخطاره بالبال من دون شاهد من العقل والنقل وذهب الاخباريون الى انه
لا يجوز تفسيره ولا العمل به بدون نص من النبي ص والائمة ع ثم قال بعضهم بعدم جواز العمل
انهم يقولون ان كله متشابه بالنسبة الينا وقال بعض آخر انهم يقولون انا منعنا
من العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا والحق ان في القرآن محكما ونصا
وظاهرا يجوز العمل بها ونحن نذكر اولا ما يدل بخصوصه على ان جميع القرآن ليس متشابها
ثم نذكر وجوها يدل عليه وعلى جواز العمل به وتفسيره فنقول اما ما يدل على ان جميعه
ليس متشابها فوجوه الاول انه لا خلاف في ان القرآن نزل لاعجاز الفصحاء و
الزام البلغاء الاتيان بمثله وفي انه اظهر معجزات نبينا ص واجلها واتقنها ولا
يخفى ان الاعجاز والالزام موقوف على فهم المرام فان البلاغة هو موافقة الكلام
الفصيح لمقتضى المقام وكذا فهم انه معجزة موقوف على فهم معانيه وكيفية ربط
بعض الكلمات ببعض ومجرد الاسلوب لا يثبت الاعجاز والاظهر الاكثر كونه معجزة
على ان فهم من الاسلوب يتوقف على فهم المعنى و الثاني انه لا شك في ان في القرآن عبارات
لو تكلم به بعض العارفين بلغة العرب بعضا يكون معناه عنده في غاية الوضوح و
يفهم مراده من غير تشكيك وان لم يعلم انه من القرآن كقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس
شيئا قل يا ايها الكافرون قالوا المتشابه تعرضوا وهذا هو المراد من المحكم

فايجب

فما يوجب ان صدوره من الله تعالى وتكلمه به يجعل المعنى غير واضح حتى يصير متشابها مع ان
صدوره منه سبحانه يقتضي القطع بالمراد للاجماع على انه سبحانه لا يخاطب بما يدل ظاهره على
غير مراده الثالث قوله سبحانه هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات واما ما يدل
عليه وعلى جواز العمل به من وجوه ايضا الاول ان الله تبارك وتعالى انزل على رسوله ص كتابا
بلسان عربي مبين وجعله قطعا لعذر المكلفين واودع فيه دلائل التوحيد ومعرفة صفاته
الكمالية وذكر فيه صفاته واسمائه ونبههم على عظمته وجلاله وامرهم باوامر ونهاهم عن اشياء
ووعدهم على امتثال الاوامر واوعدهم عن ارتكاب المناهي ووعظهم ونصحهم وقص لهم قصص
الماضين ليعتبروا به وما ابقى من رطب ولا يابس ولا حبة في ظلمات الارض الا ذكرها فيه وبالجملة
اودع فيه من الفوائد ما كل عن تعدادها الالسن واتحفهم فيه من العوائد ما لا نهاية له ولو كان
الامر كما يقوله الاخباريون لما يحصل منه شيء منها ولا وصل منه نفع الينا الثاني ما ذكره
والدي العلامة دام ظله في انيس المجتهدين وهو ان الاخباريين ادعوا الاجماع على حجية
القرآن بل قالوا اجمع المسلمون على وجوب العمل بالقرآن واتباعه ولو كان الامر كما يقولون
لزم عدم حجيته لان الآيات التي لم يرد في تفسيرها الآثار المعصومية لا يجوز تفسيرها
ح والعمل بها والتي وردت في تفسيرها الآثار يكون الحجة هي دونها الثالث شيوع الاحتجاج
به من اصحاب النبي ص والائمة ع وعدم ردهم عليه كما يظهر للمتتبع ومن كلام الطبرسي حيث قال
واما الفقهاء في جميع الاعصار كانوا يستدلون بالآيات القرآنية الرابع الاخبار القريبة
من المتواترة بل المتواترة الدالة على جواز العمل بالقرآن بل وجوبه وجواز تفسيره المستلزم
لعدم كونه متشابها بوجوه شتى فمنها الاخبار المستفيضة الآمرة بعرض الحديث
مطلقا او عند التعارض على القرآن والاخذ بما وافقه وطرح ما خالفه كما ورد عن ابن جهم

عن ابي جناح قال قلت له يجيئنا الاحاديث منكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب
الله عز وجل واحاديثنا فان كان ذلك يشبههما فهو منا وان لم يك يشبههما فليس منا
وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المضمون كثيرة جدا قال التوني في الوافية وفي هذا المضمون
اخبار كثيرة بالغة حد التواتر ووجه الاستدلال بها ظاهر فانه لو توقف معاني القران لو فرض ان
العلم به لا يحصل الا بالحديث لم يكن للعرض فائدة ومنها الاخبار الامرة بالتمسك با
لقران عند ظهور الفتن والاراء كما رواه الكليني عن ابي عبد الله عم عن رسول الله صم حديثا
طويلا فيه قوله فاذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقران فانه شافع
مشفع الحديث ووجه الاستدلال انه لو لم يفهم معاني القران ولم يجز تفسيرها كيف يتمسك
به في ظهور الفتن والاداء ومنها الاخبار المصرحة بوجوب العمل به ومدح العاملين به
كما رواه الكليني عن ابي عبد الله عم انه سئل عن القران والفرقان اهما شيئان ام شيء واحد
فقال عم القران جملة الكتاب والفرقان المحكم الواجب العمل به وما رواه ايضا عن منهال
القصاب عن ابي عبد الله عم في حديث طويل فيه قارئ القران انه قال وكان القران حجيزا
عنه يوم القيمة يقول يا رب ان كل عامل قد اصاب اجر عمله غير عاملي فبلغ به اكرم عطاياك
وما رواه الفقيه عن امير المؤمنين عم انه قال في وصاياه لابنه محمد ابن الحنفية رض وعليك
بتلاوة القران والعمل به ولزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه وما رواه
الكليني ايضا عن ابن سنان عن ابي عبد الله عم انه قال الحافظ للقران العامل به مع السفرة
الكرام البررة ووجه الاستدلال ظاهر ومنها الاخبار الواصفة للقران بكونه نورا وهدى
ودليلا وبيانا وسبيلا كما رواه الكليني عن ابي عبد الله عم عن رسول الله صم انه قال في حديث
يوصف فيه القران وهو الدليل يدل على خير سبيل وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل

وهو الفصل

وهو الفصل ليس بالهزل وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ظاهره انيق وباطنه عميق له
نجوم وعلى نجومه نجوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل المعرفة
لمن عرف الصفة فليجل جال بصره وليبلغ الصفة نظره ينج من عطب ويتخلص من نشب فان التفكر حيوة
قلب البصير كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص الحديث وما رواه
ايضا عن طلحة عن ابي عبد الله عم انه قال ان هذا القران منار الهدى ومصابيح الدجى فليجل جال
بصره ويفتح للضياء نظره فان التفكر حيوة قلب البصير كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور وما
رواه ايضا عن ابي جميلة عنه عم قال كان في وصية امير المؤمنين عم اصحابه اعلموا ان القران هدى
النهار ونور الليل المظلم وما رواه ايضا عن الخشاب مرفوعا الى القائم عم انه قال في حديث
انه قال رسول الله صم القران هدى من الضلالة وتبيان من العمى واستقالة من العثرة ونورا
من الظلمة وضياء من الاحداث وعصمة من الهلكة ورشد من الغواية وبيان من الفتن وبلاغ
من الدنيا الى الاخرة وفيه كمال دينكم وما عدل احد عن القران الا الى النار ووجه الاستدلال
انه لو لم يفهم معناه ولم يجز تفسيره فكيف يكون هدى ودليلا للناس ومنها الاخبار
الامرة بتدبر القران والتفكر فيه كبعض الاخبار المتقدمة ومنها الخبر المتواتر عن
النبي صم اني تارك فيكم الثقلين ومنها ما روي عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير
على اربعة اقسام قسم لا يعذر احد بجهالته وقسم يعرفه العرب بكلامها وقسم يعرفه العلماء
وقسم لا يعرفه الا الله فالاول ما فيه من اصول الشرائع والاحكام وجمل دليل التوحيد و
الثاني حقائق اللغة والثالث تاويل المتشابه وفروع الاحكام والرابع ما يجري مجرى الغيوب
وقيام الساعة ومنها ما روي عن النبي صم ان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه
ومنها ما ورد في تفسير قوله تعم فان تنازعتم ان المراد الى الله الاخذ بمحكم كتابه والى

الرسول الاخذ بسنته الجامعة ومنها ما ورد منهم من تعليم الاستدلال به الى غير ذلك
احتج الاخباريون بوجوه خمسة بعضها ينتهض لكون جميع القران متشابها وبعضها للمنع من
العمل به وتفسيره الاول انه يجوز ان يكون ما نفهم من ظواهر القران غير مقصود تجويزا
قويا لانه انزل على اصطلاح خاص واسلوب غريب يحتمل ان يكون فيه مجازات لم يعرفها
العرب او يستعمل العمومات واريد منها الخصوص من غير نصب قرينة متصلة او يطلق المطلقات
واريد منها المقيدات وامثال ذلك مع انه قد وجدت فيها كلمات لا يعلم المراد منها
كالمقطعات ولا يلزم منه التخاطب بما يدل ظاهره على غير المقصود لجواز ظهوره للمخاطبين
بمعونة القراين المنفصلة والجواب اما اولا فبانه يجري ذلك في السنة ايضا واما ثانيا
فبان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره
مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقائق وبالقراين في المجازات مع احتمال
ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يحصل
من نبي ولا وصي ولا متكلم التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين
بمرامه ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفهم بين جهله ثانيا ايضا فلا ينفك
ذلك عن الباعث لفظا اخر يحتمل لتلك الوجوه وهكذا واما ثالثا فبان المتكلم اذا اراد
خلاف الظاهر يلزم عليه نصب القرينة فاذا لم ينصب يعلم انه اراد ظاهره فاذا اختفا
عليه العمل ولم نعثر على قرينة يجب حمل اللفظ على ظاهره ولا فرق في ذلك بين المخاطبين
والغائبين اذ التكليف الجميع على السواء على انه ان كان القرينة موجودة للمخاطبين
فيثبت جواز العمل به لهم وهو يكفي لاثبات المطلوب الثاني اكثر تفاسير المعصومين
يخالف الظواهر فما وصل الينا تفسيره لا يمكن حمله على الظواهر وكذا التي لم يفسرها لنا

في هذا الاحتمال

في هذا الاحتمال فيها والجواب اما اولا فبما ذكره والد العلامة دام ظله من ان ما ورد
منهم في تفسير القران مما يخالف الظاهر فهو من بطون القران ولا يقدح هذا في جواز ارادة
ما يفهم من الظاهر واما ثانيا فبان تأتي الاحتمال في البواقي لا يمنع جواز ارادة الظاهر
كما مر الثالث الاخبار التي دلت على حصر علم القران في النبي والائمة عم مثل ما رواه
الكليني عن الصادق عم قال انما يعلم القران من خوطب به وما رواه ايضا عنه عم قد انزل الله
القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال وهم
اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث والجواب ان المراد ان علم الكتاب كله
اي ظاهره وباطنه ومحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وبالجملة الاحاطة التامة الواقعية
بجميع ما اودع الله من بحره بهم عم وقد نطق بذلك اخبار كثيرة كقول الباقر عم ما يستطيع
ان يدعي احد ان عنده جميع القران كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء وقوله عم ما ادعى احد من
الناس انه جمع القران كله كما انزل الله الا كذاب على ان الخبر الاول لا يدل الا على حصر العلم
في جميع الحاضرين في مجلس الوحي الموجودين في زمان كانوا ممن خوطب به على انه لو فرض و
رود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح صراح في ان العلم منحصر فيهم راسا وقطعا لنا ولناه او
نطرحه لمعارضته بما ذكرنا الرابع الاخبار التي تدل على عدم جواز التفسير بالراي واجاب عنه
والدي العلامة دام ظله اما اولا فبان المراد من التفسير بالراي هو ان يكون للانسان
ميل الى شيء فاخذ اية من القران وحملها عليه واما ثانيا فبان المراد منه ما انتهى
لو نطق به قائل القران وغرايبها بل فيه مجرد توقفه على ظاهر العربية وثالثا فبان
المراد منه حمل المجمل والمتشابه او امثالهما من الفاظ المشكلة على احد المحتملات والجزم به
من غير دليل الخامس ان الاصل الثابت عند الشيعة عدم العمل بالظن الا بدليل كالعمل

باخبار الاحاد والعمل بظواهر الكتاب من باب الظنون والجواب ان هذا الظن ايضا خارج
بالادلة المتقدمة فانها تفيد القطع بجواز العمل **الباب الثاني** في السنة وفيه مقدمة
وثلثة اصول **اما المقدمة** ففي بعض التعريفات الذي لابد ذكره ههنا فنقول السنة
هي ما صدر من المعصوم غير قرآن من قول او فعل او تقرير غير عادي فتدخل الحديث القدسي و
خرج الثلثة العادية وقد يخص النبي بكان المعصوم ببعض العكس وقيل هي قول النبي صلعم او الامام
او فعلهما او تقريرهما على جهة غيرانه ان اريد بالقول ما يتكلم به مطلقا فيدخل القران و
ان اريد به كلام المتكلم فيخرج الحديث القدسي والقول بانه خارج من السنة ح لان القوم
صرحوا بان الادلة اربعة فلو لم يكن منها فاما يلزم زيادة الادلة على الاربعة وهو مخالف
للاجماع او عدم حجيته ولو سمع من المعصوم والحديث قول المعصوم او حكاية لحد الثلثة عنه و
نقض طرده بعبارة غيره المتضمنة لنقل الحديث بالمعنى ودفعه ما ادعى العلامة دام ظله
تعالى في التجريد بالتزام دخوله في الاولى وجل حديث لان العرف قاض بان الاحاديث
المنقولة من المعصومين بعد انقضاء مدة مديدة عن استماعها منهم ليست هي الالفاظ
الصادرة عنهم سيما الاحاديث الطويلة التي يمتنع حفظ الفاظها عادة ويؤيد ذلك ما
رواه الكليني في الصحيح عن ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله عم اسمع الحديث منك فازيد و
انقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس به وقيل الحديث ما يحكي احد الثلثة وتقض عكسه
بما سمع منه ولم يحكه عن غيره واجيب بالتزام خروجه عنه وربما الحديث المذكور والخبر قد
يرادف الحديث وقد يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو
كلام يدل على ان النسبة المفهومة منه خارج في احد الازمنة او الكلام المحكوم فيه بنسبة
خارجية كذلك وامر دعليها ايرادات دفعها في غاية الوضوح فلا نطيل الكلام بذكرها

وانه

وان استقصيت الاطلاع عليها وعلى ردها فارجع الى تجريد الاصول وقد يعرف بانه كلام يحتمل
الصدق والكذب او التصديق والتكذيب لذاته وقيد لاخير فيهما لاخراج الحدود من حيث
انها هي فان المطلوب منها التصوير لا التصديق بثبوت الحد للمحدود فلا يجري فيها الصدق و
الكذب لذاته وان جرى فيه لمادته ولاخراج قول القائل كلامي كاذب واريد هنا فانه و
ان احتمل الصدق والكذب لمادته ولكنه لا يحتملها لمادته لان صدقه مستلزم لكذبه وبا
لعكس واورد عليها بلزوم الدور لوجهين **احدهما** ان الصدق والكذب نوعان تحت جنس
الخبر والجنس يكون جزءا من ماهية النوع واعرف منها لا يصح تعريفه بالنوع وجوابه انا لا نسلم
كونهما نوعين له بل من لوازمه الخاصة **وثانيهما** ان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب
عدم مطابقته له فاخذ الخبر في تعريفهما فاذا اخذا في تعريفه ايضا لزم الدور والجواب اولا
ان المراد بالخبر ههنا هو النسبة الايقاعية او الانتزاعية لا ما هو المشهور وثانيا ان الصدق
هو المطابقة للواقع لا مطابقة الخبر نعم صدق الخبر مطابقته له فاخذ الخبر لا يكون لكونه جزءا
من التعريف بل للاضافة الصدق اليه فح صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدمها وقال
النظام صدقه مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطاء وكذبه عدمها وقال الجاحظ صدقه
مطابقته للواقع في الاعتقاد بانه مطابق وكذبه مع عدمها مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما
ليس بصدق ولا كذب فالواسطة بينهما على الاول وكذا على مذهب النظام واما ما قيل
من ان المشكوك لا يتحقق فيه الاعتقاد فلا يكون صادقا ولا كاذبا فمردود بانه انما انتفى الاعتقاد
تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا واما على مذهب الجاحظ فيتحقق اربع وسائط
المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد اصلا وعدم المطابقة مع اعتقادها
وبدون الاعتقاد لنا وجوه **الاول** التبادر **الثاني** الاجماع على الحكم بصدق الكافر في قوله

وفانها

الاسلام حق وبكذبه في خلافه **الثالث** امتناع الحكم بالصدق والكذب لو توقفا على الاعتقاد
اذ لا سبيل الى العلم به الا باخبار المخبر عنه والعلم بالاخبار يتوقف على العلم بصدق ذلك الاخبار
الذي يتوقف على العلم بالاعتقاد فاما ان يعلم في الثاني في الاول فيلزم الدور او بخبر اخر فاما
ينتهي الى الدور او يتسلسل **الرابع** توصيف العقلاء كل خبر علموا انه غير مطابق للواقع بانه
كاذب وان لم يعلموا اعتقاد المخبر **الخامس** قوله تعم متى هذا الوعد ان كنتم صادقين
والاستدلال به من وجهين **احدهما** ان الكفار يعلمون ان المؤمنين يعتقدون بما وعدوا
عليه فلو كان الصدق المطابقة للاعتقاد فلا معنى لقولهم ان كنتم صادقين **وثانيهما**
ان معنى الاية ان كنتم صادقين فيما وعدتم فمتى ذلك الوعد فيكون قوله متى هذا الوعد
جزاء للشرط ولو كان الصدق المطابقة للاعتقاد لما ترتب الجزاء على الشرط لاحتمال ان
يكون الاعتقاد خطاء احتج النظام بقوله تع ان المنافقين لكاذبون حيث كذبهم في قولهم
نشهد انك لرسول الله مع ان خبرهم كان مطابقا للواقع فكذبهم لعدم اعتقادهم والجواب
عنه من وجوه **احدها** ان التكذيب راجع الى ما يتضمنه مدلول نشهد من الخبر الغير المطابق
للواقع وهو انا نقول ذلك عالمين به لاشتراط العلم في الشهادة عرفا او ان شهادتنا صادرة
عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية **وثانيها** ان التكذيب في
استمرار الشهادة في الغيبة والحضور المستفاد من قولهم نشهد فان الفعل المضارع ينبئ عن
الاستمرار **وثالثها** ان المراد انهم قوم من شانهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية خاصة
لكنهم لا يخرجهم عن زمرة الكاذبين فان الكذوب قد يصدق **ورابعها** ان المعنى انهم
لكاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار الخالي عن المواطاة شهادة لان المواطاة مشروطة
في الشهادة ولذا قال صاحب الفوائد الغياثية ان تسمية شهادة الزور بالشهادة مجاز

وخامسها

وخامسها ان التكذيب راجع الى حلف المنافقين انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند
رسول الله صلعم حتى ينفضوا من حوله **وسادسها** ان يكون المعنى انهم لكاذبون في المشهود به
لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد واستدل الجاحظ بوجوه **الاول** قوله تعم افترى على الله
كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان الكفار حصروا خبر النبي صلعم بقوله تعم اذا مزقتم كل ممزق انكم
لفي خلق جديد في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالاخير غير
الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه فيكون واسطة بينهما ولا شك ان الواسطة
انما يتحقق اذا اعتبر في الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا وفي الكذب عدمهما
معا اذ لو اعتبر المطابقة وعدمها بالنسبة الى الواقع فقط كان خبر المجنون عن شيء غير مطابق
للواقع كذبا ولو اعتبر بالنسبة الى الاعتقاد فقط يكون مع اعتقاده المطابقة صدقا
ومع اعتقاد عدمها او عدم الاعتقاد كذبا فلا يتصور واسطة اذ الاية تدل على ثبوتها
فيكون المعتبر في تعريفهما اعتبارهما بالنسبة اليهما معا والجواب عنه ان الكذب اعم من الافتراء
لكون القصد معتبرا في الثاني دون الاول فترديد هم خبره انما كان بين الافتراء وعدمه معنى
قولهم ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له
لانه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالثاني ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه اعني الافتراء
لم لا يجوز الكذب فيكون هذا الخبر الكاذب في نوعيه والحاصل ان القصد معتبر فيما هو مفهوم
الافتراء حقيقة منقولا من ائمة اللغة ولو سلم انه ليس بحجة فيه بل هو بمعنى الكذب مطلقا
فقد اريد ههنا قصد الافتراء اي المعنى انه افترى قصدا لافتراء اي الكذب او لم يقصد بل كذب
بلا قصد لما به من الجنة وبناء ذلك على ما حققه المحقق الشريف من ان الافعال التي من شانها
ان تصدر من اختيار اذا انسبت الى ذوي الارادة تبادر منها صدورها عن قصد وان لم يكن

داخلا في مفهومها واما المجنون فليس له ارادة يعتد بها الثاني ان من ظن ان زيدا في الدار
فاخبر عن كونه فيها ثم ظهر خلافه لم يقل احد انه كذب في هذا الخبر ولا انه صدق لعدم مطابقته
للواقع ولا للاعتقاد فتثبت الواسطة وجوابه منع قوله لم يقل احد انه كذب الثالث انه من قال
محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان ليس بصادق ولا كاذب لاستلزام كل واحد منهما الكفر
وجوابه ما افاده والدي العلامة دام ظله العالي في التجريد وهو انه خبران احدهما صادق
والاخر كاذب او خبر واحد كاذب ولا يلزم منه تكذيب محمد صلى الله عليه وآله ولا تصديق مسيلمة لان الحكم
على المجموع مغاير للحكم على كل واحد هنا فان قيل اذا بطل قولي النظام والجاحظ يشكل الامر
في اخبار المجتهد بنقيض ما اخبر به اخر فانه ان كان كل منهما صادقا يلزم اجتماع النقيضين
وان كان احدهما كاذبا يلزم مذمة العقلاء لمن اخبر عنه قلنا نختار الاخير ونسلم لزوم المذمة
انما يكون اذا كان الكذب معتمدا او نقول الكذب على قسمين كذب بلا عمد ويسمى خطاء وكذب
مع العمد ويسمى افتراء والمذموم الموجب للعذاب هو الثاني دون الاول هذا ويظهر فائدة
هذا الخلاف في انه اذا قال المنكر ان شهود زيد فهو صادق فانه يكون اقرارا على المذهب
المختار ومذهب الجاحظ لامتناع الصدق مع الرامر ولا يكون على مذهب النظام وكذا فيما
اذا قال المدعي بعد اقامة البينة كذب شهودي فانه يسقط دعواه على المذاهب الحق و
مذهب الجاحظ اذ معناه على هذين المذهبين ان ما قاله شهودي لا يطابق الواقع وظني
انه يسقط دعواه ولا يسقط على مذهب النظام اذ معناه على هذا المذهب ان ما قاله شهودي
لا يطابق اعتقادهم فيحتمل ان يكون مطابقا للواقع واما لو قال لم يصدق شهودي يسقط
على المذهب الحق دون الاخرين لان معناه على الاول ان ما قالوه لا يطابق الواقع واما على مذهب
النظام لمعناه انه لا يطابق اعتقادهم واما على مذهب الجاحظ فيحتمل ان يكون نفي الصدق لعدم

مطابقة

مطابقته للاعتقاد الواقع معا وان طابق الواقع فقط الاصل الاول في الاخبار وفيه
فصول الفصل الاول فيما يعم الخبر من حيث انه خبر وفيه ثلثة مسائل المسئلة الاولى
لا خلاف في ان قصد المتكلم لازم من صيغتي الانشاء والخبر في ترتب الفائدة عليهما كالقال
والبيع وانما الخلاف في انه هل يتوقف صدق الخبر على صيغة الخبر والانشاء على صيغة الانشاء
على قصد المتكلم كونه خبرا او انشاء ام لا فذهب المرتضى وبعض العامة الى الاول والاكثر
الى الثاني وهو مختار والدي العلامة دام ظله العالي وهو الحق والظاهر ان هذا الخلاف انما
نشا من الخلاف في ان الدلالة الوضعية هل هي موقوفة على ارادة اللافظ لا فمن قال بانها
موقوفة عليها يقول بالاول ومن قال بعدم توقفها عليها يقول بالثاني ولذا استشهد
بعض القائلين بالاول بقول المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الدلالة الوضعية
موقوفة على ارادة اللافظ والحق انها لا يتوقف عليها والا لزم ان لا يفهم احد معنى كلام غيره
اذ لا سبيل له الى العلم بارادته والقرائن المفيدة لها والالفاظ الكاشفة عنها لا يفيد العلم
بها لانه لا يفهم مراده في هذه ايضا الا بقرينة او لفظ اخر وهكذا الى ان يدور او يتسلسل
وانما قلنا ان الحق عدم لزوم القصد لان ما وضع للخبر والانشاء هو الصيغة فقط من دون
اعتبار القصد فلا احتياج في حملها الى احدهما الى اعتبار الوضع يكفي للترجيح احتج السيد بوجوه
احدها ان الصيغتين قد يصدران عن الساهي والمجنون وامثالهما من لا قصد له الى شيء اصلا
ولا شك انه لا يصح نسبتها الى الخبر والانشاء وليس ذلك الا لعدم القصد الى الخبرية والانشائية
وجوابه ان الحكم بعدم كونها خبرا او انشاء ان كان عندنا القائلين باشتراط القصد فلا يكون
حجة علينا بل هو مصادرة وان كان مطلقا فممنوع لا لتزامنا الخبرية والانشائية و
ثانيها ان صيغة الخبر قد يصدر عمن يقصد بها غيره مجازا كقوله تم والجروح قصاص وصيغة

الانشاء قد يصدر عمن يقصد بها غيره كذلك كالاستفهامات الانكارية اذ لا ريب ان الاول
ح ليست خبرا ولا الثاني انشاء وما ذلك الا لعدم القصد اليهما والجواب ان استعمال كل منهما في
الاخر في بعض الاحيان يجوز لا ينافي عدم لزوم القصد وانما يتصور المنافاة لو كان استعمال كل
منهما في كل من المدلولين حقيقة بل ذلك التجوز يؤكد عدم لزوم القصد اذ لو احتاجت صيغة
الخبر مثلا في كونه خبرا اليه وكان مدلولها شيئين به ولم يكف الوضع عنه فكان استعمالها في الانشاء
حقيقة لان القصد بعينه له المسئلة الثانية لما كان بين الخبر والانشاء مناسبة يصح ان
يطلق ما وضع لاحدهما على الاخر ولذا استعمل الشارع الصيغ العقود التي هي في اللغة اخبار
انشاء فهل يلزم القصد في صدق تلك الصيغ على المعنى الانشائي من قصد ام لا والحق هو الاول
لان هذا الاستعمال من الشرع في اول الامر انما كان مجازا لاجل المناسبة لعدم ثبوت النقل
ولم يصر هذا الاستعمال من الشرع في اول الامر انما كان مجازا لاجل المناسبة لعدم ثبوت النقل
غالبا بحيث يتبادر عنها معنى الانشاء حتى يكون حقيقة فيه كما هو الظاهر فيكون حقيقة في الاخبار
واللفظ ينصرف حين الاطلاق الى معناه الحقيقي فلا بد للمتكلم من قصد الانشاء حتى يصير ذلك
القصد موجبا لانصرافه الى المعنى المجازي المسئلة الثالثة صيغ العقود اذا وقعت بعنوان
الاستقبال فهل يقع العقد بها ام لا الحق هو الثاني لان وقوع العقد وترتب الاثر حكم شرعي
فلا يتحقق الا ببيان الشارع والشارع لم يبين تحققه الا بعد ايقاع الصيغ بعنوان الماضي
فلا يقع العقد الا به فان قيل اذا وقعت بعنوان الاستقبال فلا يخلو اما ان يكون خبرا او
انشاء وعلى التقديرين يلزم ان يقع العقد بها اما على الاول فلانه كما يصح ان يراد الانشاء
من الجملة الخبرية اذا كانت ماضية فكذا يصح اذا كانت مستقبلة لعدم الفرق واما
على الثاني فظاهر والجواب انا نختار انه خبر ويصح ان يراد منها الانشاء ولكن نمنع عدم الفرق

بينهما

بينهما وبينها اذا كانت ماضية اذا كانت ماضية لان وقوع العقد وترتب الاثر كما عرفت
لا بد ان يكون ببيان الشارع والشارع صرح بالوقوع والترتب اذا كانت ماضية ولم يصرح بهما
في غير الماضي الفصل الثاني في تقسيم الخبر الى المتواتر والواحد وذكر ما يتعلق بكل منهما
بخصوصه فنقول الخبر على قسمين وهو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وقيد الاخراج ما يفيد العلم
لا بنفسه بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه واما بغيرها لقرائن او كثرة الموجبة
للعلم هنا من اوصاف المخبر فهي من القرائن الداخلة كما يأتي تحقيقه وقيل المتواتر خبر جماعة
يمتنع تواطئهم على الكذب وهو بمعناه قلت وامكان وقوعه بل وقوعه بديهي لانا نجد
العلم الضروري بما نأى وبعض من المدن والقرون الاولى كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق
بينهما فيما يعود بالجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وانكر بعض من ذوي الملل الفاسدة
كالسمنية والبراهمة وقوعها واستدل عليه بوجوه الاول انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز
على الجميع لانه مركب من الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا وجوابه انه قد
يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من
الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده الثاني ان امكان وجوده
يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بشيء وجمع كثير اخر بنقيضه وجوابه ان ذلك
فرض مح عادة الثالث انه لو امكن وجوده لزم صدق اليهود والنصارى فيما نقلوه
عن موسى وعيسى انه لا نبي بعدي وادعوا التواتر فيه وجوابه ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل
بشرائط التواتر لانقراض اليهود في قضية بخت نصر بحيث لم يبق منهم عدد يفيد قولهم
العلم وقلة النصارى في المبدأ على انهم لا يعتقدون بان هذا الخبر متواتر ولو ادعوا يكون
من العناد بشهادة كثير منهم الاسلام الرابع انا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد

نصف الاثنين وعرضنا عليها وجود افلاطون واسكندر وجدنا الجزم بالاول اقوى واكمل
من الجزم بالثاني وقيام التفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض الى الاعتقاد الثاني
وقيام هذا الاحتمال فيه كيف كان يخرجه عن كونه تعينيا وهو عن كونه متواترا والجواب لو قلنا
يكون العلم الحاصل من المتواتر نظريا فبان الفرق باعتبار النظرية والضرورية ولو قلنا
يكونه ضروريا فبان الضروريات قد يختلف لا في حصول القطع وعدمه فانه متحقق في جميعها
بل في سرعة الانتقال وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر الخامس
انه لو وجد المتواتر لافاد العلم الضروري والضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا
والجواب ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز عدم حصوله لاحد لعدم الانس به والتكرر
في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه الكمال فيكون مبهوتا متحيرا او يكون حاصلا و
ينكره عنادا السادس انه لو وجد المتواتر يفيد القطع بصدقه مع انه يجوز ان يجتمع جمع
كثير يتحقق به التواتر على خبر كاذب لاعتيادهم بالكذب او الخوف من السلطان او لدفع فتنة
او لطمع دنيوي او للالتباس عليهم والجواب ان هذه احتمالات نادرة لا يلتفت اليها العقول
السليمة تذنيب قد ذكروا للتواتر شروطا بعضها معتبرة وبعضها لغو اما الشروط
المعتبرة فبعضها في المخبرين وبعضها في السامعين اما الشروط المعتبرة في المخبرين
فثلثة الاول ان يخبروا جميعا عن العلم فلو اخبر الجميع او البعض عن الظن لا يفيد العلم
اي لا يكون متواترا اي لا انه من المتواتر افادته علم السامع بصدق المخبرين فيما اخبروا
عنه فلو كان المخبر عنه ظنا اي راجحية احد الطرفين ومرجوحية الاخر فاللازم حكم السامع
بصدقهم في الراجحية والمرجوحية وعلمه بهما وهذا بخلاف ما لو اخبر واحد من الفلك
فانه لا يفيد علم السامع بها لامكان كونه كاذبا فيه الثاني ان يستندوا علمهم

اخبارهم

اخبارهم الى الحس فلا تواتر في المعقول لنافي الاشتباه ومعارضة العقل الوهم فيه والمراد
بالحس الحواس الخمسة الظاهرة مطلقا فتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعينين محكم الثالث
ان يبلغ المخبرين في كل طبقة حدا يمنع تواطئهم على الكذب عادة بان يبلغ كل واحد من
الطبقة الاولى المشاهدين لمدلول الخبر والطبقة الواسطة الناقلين عن الاولى واحدة
كانت او متعددة والاخيرة الناقلين عن الواسطة عدد التواتر فلو ذكر واحد خبرا لجماعة
وكل منهم لجماعة اخرى وهكذا الى ان يبلغ في طبقة الى عدد التواتر لم يكن متواترا ومن هنا
الطريق يحصل الاراجيف بين الناس ويشتهر واما ما اعتبر في السامعين فواحد و
هو ان لا يسبقهم شبهة او تقليد ينافي موجب الخبر فان كلا منهما بمنزلة معارض قوي
لما يفيد العلم ويدل على اعتبار هذا الشرط نقلا قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة و
انا على اثارهم مقتدون وبه يندفع ما احتج به مخالفونا من انه لو تواتر معجزات النبي
او النصوص على خلافة علي ع لحصل لنا العلم هنا وقد ذكروا انه يعلم حصول هذه الشرائط
واجتماعها بحصول العلم فان حصل لنا العلم من الخبر يعلم ان الشرائط بارتها حاصلة
مجتمعة والا فلا اقول التحقيق ان مرادهم بهذا الكلام انه لم يمكن بيان كيفية العلم
بحصول الشرائط بل بمجرد بيان انه بعد العلم يحكم به فكلام صحيح باطلاقه وان كان المراد
به بيان طريق العلم بحصولها فالحق انه لا ينحصر بحصول العلم بل يمكن العلم به وان لم يتفطن
بحصول العلم وعدمه كما هو ظ واما الشروط اللغوية فمنها العدد المعين فان بعضهم اشترط
في تواتر الخبر بلوغ المخبرين الى عدد خاص معين انه اقل عدد التواتر قيل خمسة وقيل اثنى عشر عدد
نقباء موسى وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضع عشر عدد
اهل بدر وبطلان هذه الاقوال ظاهر من ادلتهم ولكن لا يمكن لاحد انكار انه يتحقق بين

الاعداد المختلفة المتيقنة بعدد لا اقل منه اذ لا شك في ان عدد التواتر في طرف القلة نسناه
فيشترط فيه بلوغ الخبر ويعلم بحصول العلم ومنها اختلاف المخبرين في الدين والوطن والنسب
حتى لا يحتمل به اجتماعهم على الاخبار لعصبية ومنها اسلامهم وعدالتهم كما في الشهادة
ومنها وجود المعصوم منهم ومنها ان يكون فيهم اهل الذمة ومنها ان لا يكون السامع
عالما بمدلول الخبر لاستلزامه تحصيل الحاصل وبطلان غير الاخير من هذه الشروط لحصول
العلم بدونها فان اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به واما بطلان الاخير
فعلى التعريف الثاني للتواتر ظ لعدم اعتبار افادة العلم فيه وعلى التعريف الاول فلان
العلم الحاصل من الخبر يخالف بالنوع للعلم الحاصل من المشاهدة والضرورة فلا يلزم تحصيل
الحاصل تتمة المتواتر اما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب اللفظ فقط او بحسب المعنى
فقط والاول ما عرفته سابقا والثاني كمتشابهات الكتاب ومحكمه ظ والثالث وهو
المعروف بالتواتر المعنوي هو القدر المشترك بين اخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطئهم على
الكذب المعلوم من الوقايع المختلفة المنقولة بالاحاد متضمن او التزام كشجاعة علي ع
وسخاوة حاتم فان ما نقل عن علي ع في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا
وقتل عمرو بن عبد ود كذا الى غير ذلك يدل بالالتزام على شجاعته ع وقد تواتر ذلك منه
وان لم يبلغ شيء من تلك الوقايع والجزئيات له حد القطع القسم الثاني في الخبر
الواحد وهو ما لم يبلغ رواته في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه سواء كثر رواته ام قلت في ذلك
اما بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لم يفده العلم او افاده ولكن لا بنفسه بل بالقراين
المنفصلة الغير اللازمة لاركان الخبر فدخل المستفيض وهو ما زاد رواته على ثلثة فلا واسطة
وهو ينقسم باعتبار اقترانه بالقراين الخارجة المنفصلة باربعة اقسام الاول ان يقترن به

قراين خارجة

قراين خارجة مفيدة للعلم بصدق قايله وبصحة الخبر نفسه وقراين اخرى يدل على صحته
متضمنه الثاني ان يقترن بالقسم الاول من القراين دون الثاني والثالث ان يقترن
بالثالث دون الاول والثاني ان لا يقترن بشيء منها مثال الاول ان يخبر من علمنا صدقه
باعتبار القراين بان النبي ص قال العالم حادث او صوموا رمضان ونحوهما مما يدل على
صحة متضمنه برهان او نص من كتاب او سنة متواترة او اجماع ومثال الثاني ان يخبر من
علمنا صدقه كذلك بان النبي ص قال التسليم في الصلوة واجب والمعصوم ع قال القهقهة
توجب الوضوء ونحن نقطع بان النبي ص والمعصوم ع قالا هذين القولين ولا نقطع بان التسليم
واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب
القهقهة للوضوء اذ يمكن صدوره تقية او لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلي
ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث
ان يخبر من لا نعلم صدقه ولا كذبه بان النبي ص قال صوموا شهر رمضان فنحن وان لم
نعلم صدق الراوي ولكن نعلم صحة المتضمن وهو وجوب الصوم بالكتاب والسنة والاجماع و
مثال الرابع واضح ثم لا شك في ان الخبر الواحد باقسامه الثلثة الاولى يفيد العلم عادة بل
على القرينة سواء كان بقبيلة او متضمنة معا او احدهما ويجوز العمل به بل يجب والمنكر مكابر
ومجبر بلا هو وسنذكر بعضها بعد ذلك واما قسمه الاخير فقد وقع الخلاف فيه من وجهين
الاولى انه هل يفيد العلم ام لا الثاني انه هل يجوز التعبد به ام لا فههنا مقامات
المقام الاول في ان الخبر الواحد المعرى عن القراين المنفصلة هل يفيد العلم ام لا
فقال قوم يحصل العلم به وقال قوم لا يطرد وذهب جم غفير الى انه لا يفيد العلم بدون
القرينة اصلا والحق هو المذهب الثاني اي قد يحصل العلم به ولكنه لا يطرد كما ذهب اليه

بعض المتاخرين من اصحابنا في حواشيه على شرح العضدي اما انه قد يحصل العلم به خلافا لا شايبه
من تمهيد مقدمة فنقول القرينة الدالة على صحة ما تضمنه الخبر على قسمين الاول قرينة تنفك الخبر
عنها كاحضار الجنازة وخروج المخدرات ناشرات لاطمات عند الاخبار عن موت شخص
وتسمى قرينة منفصلة والثاني قرينة لا ينفك الخبر عنها كقول الراوي ونسبه وجلالة الواقعة و
خفائها وسلاسة نفس الخبر وفسادها وتسمى قرينة متصلة وداخلة اما القرينة الاولى
فلا شك في مغايرتها للخبر عند الاطلاق واما الثاني فلا شك في كونها غير منفكة
عن الخبر وداخلة في نفسه عند الاطلاق بمعنى انه اذا قيد الخبر الواحد بنفسه يراد منه
الخبر مع ذلك القراين كما صرح به الاكثر بل هو مجمع عليه حتى ان بعضهم يطلق القراين
ويريد منها القراين المنفصلة فكانه لا يجعل القراين المتصلة داخلة في القرينة بل
يجعلها داخلة في الخبر ويشعر به كلام الشيخ في العدة حيث قال فاما اخبرته من المذاهب
هو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك
مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن
هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر والدليل على ذلك انه لا بد للخبر من مخبر هو الراوي
ومخبر هو المروي له ومخبر عنه هو الرابعة ولا يكون خبر خاليا عن هذه الثلثة ولكن كل منها
مطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده فان الراوي لا يوجد في الخارج الا
وهو اما فاسق او عادل او مجهول الحال وكذا المروي له لا يوجد فيه الا وله اما حضية
من الجانب المخالف بغير المانع من قبوله او لا عصبية له وكذا الواقعة لا يوجد فيه الا
وهو اما خفية او جلية او متوسطة بينهما فلما كان وجود هذه الثلثة لازما للاخبار و
لم يمكن ذلك الا في ضمن واحد من الافراد التي هي اما قرينة على الصدق او على الكذب او

لم يكن

اوليس قرينة على شيء منهما فلزم وجود بعض هذه الافراد مع الخبر بالمحالة وكل شي لا ينفك عن شيء
اخر لا يمكن الحكم على ذلك الشيء بدونه لعدم وجوده بدونه خارجا اذا عرفت ذلك اي ان القراين
الداخلة داخلة في نفس الخبر فنقول انه من نفس من نفسه وجدانه كثيرا افادة العلم لنا من بعض اخبار
الاحاد فانا نعلم قطعا ان بعض الاشخاص المعتمد به عندنا لو اخبرنا بواقعة جلية نقطع بها قطعا
لا يشوبه ظن ولا شك اصلا وهذا امر وجداني لا يدافع الوجدان وخفي صفته من تجول العصبية
فانه لا شك في انه لو اخبرنا مجتهد عادل بان زيدا قد مات وكنت حاضرا في صلوته وكفنه ودفنه
فانا نقطع به بحيث لا شك فيه اصلا كما افاده بعض المتاخرين واما انه لا يفيده مطرد
فظهر مما ذكرنا بعض التشبهات شبه ايضا واحتج من قال بانه يفيد العلم مطردا بان العمل
واجب اجماعا ولولا انه مفيد للعلم لا يجب ذلك بل لم يجز لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم
والجواب عنه من وجهين احدهما ان العمل بخبر الواحد ليس اتباعا للظن المنهي عنه بل اتباع
للاجماع على وجوب العمل بالظواهر وثانيهما ان ظاهر الاية في العموم ما دل بتخصيص بالمعلم
فيه العلم من اصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع واحتج من قال بانه لا يفيده
اصلا لا مطردا ولا مطردا بشبهة لا يلزم منها لعدم الافادة الجزئية واثنين منها
لعدم الافادة الكلية اما الاول فهو انه لو افاده جزئيا اي في بعض المواضع لاستلزم اطراد
الافادة لان افادة بعض الاخبار للعلم دون البعض اما يكون علته او باجراء الله ثم
عادته بخلق العلم عقيبه في ذلك البعض على ما قيل فيلزم الترجيح بلا مرجح او الترجيح بلا
مرجح ولا تفاوت بين الاخبار اصلا والمفروض انتفاء المنضمات خارجية وانتفاء
الاطراد بين والجواب انك قد عرفت ان القراين الداخلة في الخبر فيحتمل ان يكون بعض
الاخبار لبعض القراين الداخلة مفيدا دون البعض وهذا كاف للترجح والترجيح واما

الثاني فهو انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين
فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا كان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين والمطلب الثابت من هذين الدليلين وهو عدم الاطراد
وان كان حقا ولكن يرد على الثاني منهما انه على تقدير اخبار الثاني بنقيض الاول دليست القرينة
على كذب احد المخبرين والكلام في الخبر المجرد عن القرينة المنفصلة الدالة على الصدق والكذب
تتمة حصول العلم من بعض الاخبار المحفوفة بالقراين الزائدة بديهي فانا اذا علمنا ان زيدا
مريض واتفق حذاق الاطباء على عدم برائه ثم اخبرنا عدل ورع بموته وسمعنا من داره صراخا
ودواعيه وخرجت المخدرات كاشفات الرؤوس لاطمات الخدود بارعات الجيوب واحضرت الجنازة
وانضم اليه بعض اخر من القراين فانا نقطع بموته ويحصل لنا العلم به قبل حصوله انما هو بالقراين
ولا دخل للخبر فيه كحصول العلم بخجل الخجل ووجل الرجل قلنا للخبر دخل في افادته اذ لولاه لجوزنا
موت شخص اخر قيل الدعوى الكلية بطلت بالمثال الجزئي قلنا المقصود منه هو التنبيه على الامكان
واحتج المخالف بوجوه منها انه لو افاد القطع لوجب الحكم بتخطئة المخالف له باجتهاد
وجوابه التزام التخطئة مع رفع المخالفة الا انها غير واقعة لان المخالف لحد مقتضي عليه
ومنها ان حصوله منه يؤدي الى حصول العلمين المتناقضين اذا اخبر عدلان بخبرين متناقضين
محفوفين بالقراين وجوابه ان هذا الفرض محال عادة ومنها ان الخبر المحفوف كثيرا ما يظهر
كونه للاشتباه وامثاله كما اذا اخبر عدل بموت زيد وقارن خبره الصراخ واحضار الجنازة
ثم ظهر انه لحقته سكتة وجوابه ان امثال هذه الاحتمالات نادرة لا يلتفت اليها العقول
السليمة المقام الثاني اختلفوا في الخبر الواحد العاري عن القراين المنفصلة فمنهم من
قال لا يجوز التعبد به ومنهم من قال بوجوبه واختلف القايلون بعدم الجواز فقال بعضهم

كابي علي الجبائي

كابي علي بن العامة وابن قبة من اصحابنا وجماعة من علماء الكلام كما في اصول الحلي لا يجوز
العمل به عقلا وقال بعض اخر كالسيد المرتضى وابي المكارم وابن زهره وابن البراج وابن
ادريس لا يجوز العمل به شرعا وان جاز عقلا فانه قد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف
القائلون بالوجوب فمنهم من قال يجب العمل به شرعا والعقل لا يدل عليه وهو مذهب اكثر
المتكلمين من مخالفينا ومنهم من قال يجب العمل به عقلا كما دل عليه الدليل السمعي وهو مذهب
احمد وابن سريج والقفال والرازي من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة وكثير من
قدماء اصحابنا كالشيخ وتابعيه كما يدل عليه تضاعيف كلماته وتفاصيل عباراته وهذا
هو المشهور بين المتاخرين بل يمكن ادعاء اجماعهم عليه واليه ذهب والد العلامة دام ظله
العالي وهذا هو المختار عندي لنا على المذهب المختار ادلة كثيرة عقلية ونقلية الاول
انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع عن الحكم لفقد المتواتر وغيره الاطلاع على
الاجماع غالبا الا من جهة الاحاد والكتاب لا يشتمل الا على قليل من الاحكام بالاستقراء
التام المفيد للقطع وسقوط التكليف عنا في تلك الوقايع باطل بالضرورة قلت جواز العمل
باخبار الاحاد فان قيل الماخوذون من العمل بها باي طريق يعملون في تلك الوقايع قلنا اجمع
المتاخرون على الجواز واما المتقدمون كالسيد واتباعه فكان لهم باب العلم في كثير من
الاحكام مفتوحا لان الفقهاء كانوا قليلين لم يبلغوا في الكثرة مبلغا يعسر ضبطهم و
الاطلاع على رايهم فاحد طرق القطع الذي هو الاجماع القطعي كان ممكنا لهم ولان زمانهم
كان قريبا من زمان المعصوم ع فالامارات المفيدة للقطع والاخبار المتواترة كانت
موجودة لهم ويدل على ذلك ما ورد السيد على نفسه في بعض كلامه سوالا هو هذا فان قيل
اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بان معظم الفقه يعلم

بالضرورة من مذاهب المتشابه بالاخبار المتواترة ولما لم يتحقق ذلك فيه ولعل الاقل
منها نقول فيه على الاجماع الامامية وما ذكره في جواب المسائل التبانيات من ان اكثر
اخبارنا المروية في كتابنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او باشارة وعلامة دلت
على صحتها وصدق رواتها واعترض على هذا الدليل بوجوه **منها** ان مقتضى عدم الاختلاف
بين المتقدمين اذ القطعي لا يختلف مع انا نرى غاية الاختلاف بين الشيخ والسيد مثلا
في فتاوى احدهما في ثاني اليقين وكذا في فتاوى من عاصرهما ومن تقدم عليهما وجوابه انه لابد
من وجود بعض الروايات القاطعة عدم الاختلاف لاحتمال عثور احدهما بروايته قاطعة
واجتماع قاطع على حكم دون الاخر او افادة بعض الامارات القطع لاحدهما دون الاخر لتفاوت
الافكار والاذهان **ومنها** انما الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم لما ورد من انه لا دليل فيه لا
حكم فيه ولان العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل فيه من الشرع وجوابه ان ما ذكره دليلا على ان
نفي الدليل دليل على نفي الحكم خبر واحد والمفروض عدم جواز العمل به فلابد ان يكون ذلك النص من
القران او المتواتر او الاجماع القطعي ولا يحضر في شيء منها ما يدل عليه واصالة البراءة مقتضى بسقوط
التكليف عنا في الاحكام الا قليلا والعقل شاهد على بطلانه مع انها لا تفيد غير الظن على ان
القائلين بوجوب العمل بالاصالة انما يقولون به فيما لم يعلم بامره انها خبر واحد يفيد الظن بخلافها
ومنها ما اورده على تقريره صاحب المعالم حيث قال باب العلم القطعي منسد في كثير من المسائل
الشرعية فيجب ان يكون طريقه الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي
وجوابه انه لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدلين الواحد او دعواه ظن اقوى من
الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع وجوابه ان الحكم
في الشهادة ليس منوطا بالظن بل بشهادة العدلين **الثاني** تواتر معنى شهادة العمل به بين

اصحاب النبي والتابعين من غير منكر وقد عملوا به في الوقايع الكثيرة كما ذكر في كتب السير و
لم ينكر احد منهم الا النقل **ومنها** ما تواتر في حضور ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة وتمسكه
بقوله الائمة من قريش ولم ينكر احد ومعلوم انه لم يكن خصوصيات تلك الوقايع والاخبار
مدخلا في جواز العمل بها **الثالث** ما تواتر ان النبي صلى الله عليه وآله يرسل الاحاد الى القبايل للتبليغ
الاحكام وكان العمل بقولهم لازما عليهم ولا يتم هذا بدون حجية اخبار الاحاد وكونهم
مجتهدين ممنوع عندنا ولو سلم نفي الجميع بعيد جدا واعترض عليه بوجوه **منها** ما ذكره ابو
المكارم وهو انه مبني على دعوى غير مسلمة وهي ان العمل كان على مجرد اقوالهم لا دال الرسل
وليس ذلك بمعلوم بل المعلوم عملهم عندها وذلك يحتمل ان يكون بها ولاجلها ويحتمل ان
يكون لما ينضم اليه من القراين الموجبة للعلم واذا كان محتملا لما ذكرناه لم يكن فيما اقتصر
عليه دليل على ما ذهبوا اليه وجوابه ان المراد بانضمام القرينة ان كان انضمامها الى كل
جزئي من جزئيات الاحكام فذلك مما يحيله العادة وان كان المراد انضمامها الى
مطلق قول الرسول بمعنى انه انضم قرينة واحدة دالة على صدق الرسول في جميع ما يقول
فوجود مثل تلك القرينة بعيد جدا بل لا يمكن ذلك في غير المعصوم كما يشهد به الوجدان
ويأتي لذلك زيادة بيان في الجواب عن الاعتراض **ومنها** ان من ارسله الرسول لتبليغ
الاخبار عليه من الثقة والاعتماد ما ليس على غيره وان كان عكاس من الثقة فوجوب العمل
باخباره لا يدل على وجوب العمل باخبار الاحاد مطلقا وجوابه منع ذلك فان الرسول صلى الله عليه وآله
ارسل خالد بن وليد لاخذ الزكوة ونزل في حقه قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واعطى سورة البراءة لابي بكر ليقراه على اهل مكة وغير ذلك **ومنها** انه لم لا يجوز
ان يكون الغرض من ارسالهم حصول التواتر لهم بضم اخبارهم الى اخبار غيرهم فيحصل التواتر

وجوابه ان حصول التواتر في كل مسئلة جزئية سيما النادرة منها في جميع البلاد سيما البلاد
النائية مما ينكره العادة بل العقل السليم **ومنها** انه لابد ان يكون في اطراف البلاد قد ثبت
عليهم الحجة بالعمل باخبار هؤلاء الرسل حتى يلزمهم العمل بها ولا يجوز ان يعلموا من جهتهم لان
خبرهم لا يوجب العلم فاذا قيل يعلمون ذلك بالاخبار المتواترة التي ينقلها الصادر والوارد قلنا
فما المنكر ان يكون حكم ما حملوه من الشرع في طريق العلم حكم التعبد بالعمل باقوالهم وجوابه ان
تواتر مسئلة واحدة مما يجوزه العقل والعادة واما تواتر حكم جميع المسائل فمحال عادة كما
عرفت **ومنها** ان اول شيء كان هؤلاء الرسل يدعون اليه تصديق الرسول مع ان
اقوالهم ليس حجة في ذلك وانما الفايدة فيها الانذار والتنبيه على النظر في الادلة الموجبة
وما انكروا ان يكون دعاؤهم الى الشرايع لا لان اقوالهم حجة فيها بل للتنبيه على النظر في
اثباتها والرجوع الى التواتر وما يجري مجراه في العلم بها وجوابه ان المعرفة بالله واثباتها
مما لا يجوز فيه التقليد بل لابد فيه من النظر والفكر والرجوع الى الادلة العقلية بخلاف
الشرايع فايدة **الرابع** الاجماع المحقق والمحكي اما المحقق فيدل عليه وجوه **منها**
المتقدمين من اصحابنا المعاصرين للائمة الى زمن الشيخ والمتاخرين منهم الى زماننا
هذا وجدهم واجتهادهم في رواية الاحاد وضبطها وتدوينها ونشرها وتاليفها حتى ملاؤا
الطوامير وسطروا الاساطير **ومنها** ان قدماء الاصحاب ومحدثيهم اذا طولبوا بصحة ما افتى
منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم لهم خصمهم الدعوى و
هذا سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جايز لانكروا
وتبرؤا من العامل به **ومنها** وجود الاختلاف من الاصحاب بحسب اختلاف الاحاديث فان
وجود هذا الاختلاف منهم دليل على ان عملهم بالاخبار اذ لو كان العمل بطريق قطعي

لما وجد منهم هذه الاختلافات ولو كان بطريق غير قاطع دون الاخبار لكان الاختلاف بنحو
اخر لا بنحو اختلاف الاخبار **ومنها** ان مع وجود هذه الاختلافات لم يحكم احد منهم بتضليل
الاخر وتفسيقه فعلم جواز العمل بالاخبار وعدم طريق قطعي يقيني العمل به والا لوجب على سالك هذه
الطريقة ان يحكم بتضليل من خالفه وتفسيقه بحيث لم يسلك الطريق القطعي وعمل بالاحاد
ومنها اعتناء الطايفة بالرجال وتمييز العدل من المجروح والثقة من الضعيف والفرق بين
من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد وكونهم اذا اختلفوا في خبر نظروا في سنده وذلك يدل على العمل
بهذه الاخبار لانهم لو لم يعملوا لما كان لشرح حالهم في ذلك فايدة واورد صاحب المعالم ههنا
ايرادا يرد بظاهره على الوجه الاول والاخير من هذه الوجوه وهو ان اهتمامهم بالبحث عن احوال
الرجال يجوز ان يكون طلبا لتكثير القراين وتسهيل السبيل العلم بصدق الخبر لا ابناء على
جواز العمل باخبار الاحاد وكذا اعتناؤهم بالرواية واهتمامهم بها لو تمسك به فانه يحتمل ان
يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل رعايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل
على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها انتهى وجوابه ان العمل بها لو كان رجاء للتواتر وكذا اهتمامهم بالرجال
لو كان طلبا لتكثير القراين فلا وجه للبحث عن الرجال وتمييز المجروح من المقبول اذ لا يشترط
التوثيق في حصول التواتر ولم يتبع تكثير القراين وايضا لا وجه لرد المجروح حتى انا لو لم يكن
ذلك الاهتمام والاعتناء للعمل بها بل كان لتكثير القراين والتواتر لكان المجروح ايضا مفيدا
ذلك الفايدة واما الاجماع المنقول فنقله الشيخ في العدة حيث قال والذي يدل على
ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا

بعرفونه سابقا من ابن قلت هنا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه
ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد
النبي صلعم ومن بعده من الائمة ع ومن زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر العلم منه وكثرت
الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه
لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان
العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به
في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه
وتبرأوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس
انتهى ونقله العلامة ايض حيث قال اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول
الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة واما الاصوليون منهم كابي جعفر
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم انتهى ولا يخفى ان نقل الاجماع وان لم يفد هيهنا لكونه خبرا واحدا الا
انه يؤيد المطلوب ومما يؤيده ايضا الاخبار الدالة على جواز العمل به كما ورد في حكم اختلاف
الاخبار وما ورد في الامر بابلاغ الحديث الى الناس وامثالهما الخامس الاخبار
الصادرة عن الائمة الاخبار الدالة على جواز العمل به كما ورد في حكم اختلاف الاخبار
وما ورد في الامر بابلاغ الحديث الى الناس وضبط كتب الاحاديث كما رواه عبيد بن
زرارة في الموثق عن ابي عبد الله ع انه قال احفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون وما رواه
محمد بن الحسن بن ابي خالد شينوله قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان
مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم ولم ترو

منهم

عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال ع حدثوا بها فانها حق وما رواه مفضل بن عمر
قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث بنيك كتبك
فانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم والاخبار الواردة في المقام كثيرة
جدا بحيث لا يمكن انكارها وكثير منها مذكور في الكافي في باب اختلاف الحديث وباب
الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب ولا نطيل الكلام بذكرها وليس الاستدلال بها دور
بل بثبوت التواتر المعنوي فيها وهو ظ السادس قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة
طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وجه الاستدلال انها دلت على وجوب الحذر عند انذار كل الطائفة التي حتى تشمل اقل عدد
التواتر وهذا يدل على وجوب العمل بخبر الواحد اما دلالتها على وجوب الحذر فلوجهين
احدهما انه لا يمكن حمل لعلهم يحذرون على ظاهرها الذي هو الترجي لامتناعه في حقه تعالى
فالمراد منه الطلب الذي في معنا الحذر الظاهر في الوجوب والقول بان امتناع الترجي
عليه تعالى لا يوجب الحمل على الايجاب لان مطلق الطلب محتمل بل لعله اقرب الى المعنى الحقيقي
فلا يدل على وجوب العمل بخبر الواحد مردود بعدم القول بالفصل فان من قال بحسن
العمل بخبر الواحد قال بالوجوب فالحمل على مطلق الطلب ايض يكفي في المطلوب وقد يق
في رده انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل مقتضيه وجب والا لم يحسن وفيه
انه انما يحسن الحذر باحتمال وجود المقتضي وان لم يجب ما لم يعلم او يظن وجوده فيمكن
ح طلبه ندبا ولهذا نظاير في الشرع منها كراهة الوضوء بالماء المشمس لاحتمال حصول
البرص وثانيهما انه لولا انه تعالى الدال على مذمة عدم النفر للتفقه والانذار يدل
على وجوبهما وجوبا كفائيا ووجوب الانذار بغير وجوب الحذر بعيد جدا فان قلت لا بعد

في عدم وجوب الحذر مع وجوب الانذار كما انه يجب على كل واحد من الشاهدين ان يشهد
ولا يجب على الحاكم ان يحكم قلت كما ان فائدة الانذار هي الحذر كذلك فائدة الشهادة ثبوت
الحق لا لحكم الحاكم ولا شك انه يترتب على الشهادة فكذلك يجب ترتب الحذر على الانذار واما
ان الطائفة تشمل اقل عدد التواتر فلانها بعض من الفرقة التي هي تشمله فالبعض اولى بذلك
على انهم صرحوا بان الطائفة تصدق لغة على عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم بل قيل بصدقها
على الواحد ايض قال في القاموس الطائفة من الشيء القطعة منه او الواحد فصاعدا الى الالف
واقلها رجلان او رجل وقال في الصحاح الطائفة من الشيء القطعة منه وقال ابن عباس
الواحد فما فوقه وقال الطبرسي في تفسير قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
اي جماعة من المؤمنين وهم ثلثة فصاعدا ويمكن ان يق ان المراد بكل فرقة وان لم يكن كل
جمع يوجد لكن الظ انه يشمل كل جمع اجتمعوا في بلدة او قرية او في موضع واحد من البادية
وح فربما يكون الفرقة لا يبلغ عددهم التواتر فضلا عن عدد طائفة منهم واعترض على
هذا الدليل بوجوه ان الانذار ان كان في الاخبار فلا يثبت منه وجوب الحذر
مطلقا لان الاخبار عن المباح والندب والمكروه لا يوجب وجوب الحذر وان كان المراد
منه التخويف كما هو الظ منه فلا يثبت منه الا حجية الخبر عن الواجب والحرام دون غيرهما
وجوابه انا نختار الثاني ويثبت حجية الخبر عن غيرهما بالاولوية وعدم القول بالفصل
ان المتبادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فالظ ان المراد بالفرقة اهل كل
حشر وقرية قرية وجوابه بعد التسليم ان ما فوق الاثنين ليس عدد التواتر فيثبت جواز
العمل بل وجوبه بقول الثلثة ومتى يثبت فيها يثبت في الواحد ايض لعدم القول بالفصل
انه يأتي ضمير الجمع في ليتفقهوا ولينذروا عن شمول الطائفة لما تحت الثلثة وجوابه

ان المرجع

ان المرجع الطوائف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل فرقة طائفة ويدل عليه صحة قولنا
امر الامير واحدا من كل قرية ليصلحوا ابنائه على ان الجمعية والتواتر ليسا متلازمين
انه وان لم يعتبر في الطائفة عدد التواتر لكن يمكن اعتبار عدده في الكل لان الغالب
في الاحتلام والغزى الكثرة العظيمة ويشق تحصيل ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان
في موضع لا يكون لهم رابع بل عاشر وجوابه ان يسند كل واحد الذين خرج هو منهم لا ان يجمع
الاحاد الخارجون فينذروا باجمعهم مجموع من في القرية وهذا كما يق امر السلطان بارسال
واحد من كل ماءة ليقاتلوا اعدائه فان الضمير وان كان راجعا الى جميع الذاهبين الا
ان المقاتلة يحصل بكل واحد منهم على انا شاهدنا اجتماع عشرين او ثلثين رجلا في موضع
واحد بحيث لو خرج من كل فرقة منهم واحد لما يبلغ الخارجون عدد التواتر وذلك يكفي في
الاستدلال ان الظ من التفقه الاجتهاد في الفروع ومن الانذار الفتوى ومن
الحذر التقليد وحاصله ان المراد بالاية وجوب عمل التقليد بفتوى المجتهد وذلك
لشيوع التفقه في الاجتهاد وهو خارج عما نحن فيه وجوابه ان هذا انما هو في عرف الفقهاء
والاصوليين بناء على ما اصطلحوا عليه في الفقه واما في كلام الشارع فلا لان هذا
اصطلاح طار بعده لتسهيل طريق العلم وعدم امكان تحصيل الجزم باتيانهم الا نادرا
وتعطيل احكام الله وشرايعه ان لم يعمل بالظنون الاجتهادية فالظ حمل التفقه
في الاية الشريفة على معناه اللغوي وهو مطلق التفهم لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
عنه ولم يثبت في زمان الشارع واورد هنا كلمات يظهر ضعفها مما ذكرنا
ان وجوب الحذر عند انذارهم لا يدل على وجوب القبول منهم بل ربما كان عليهم التفحص
والتفتيش فان ثبت لهم ما قالوه قبلوه والا فلا والحاصل ان فائدة انذارهم وجوب

الحذر عليهم بان لا يقدموا على ما انذروا الا بعد النظر والتامل فان ظاهر اسم صحة قولهم بتواتر او غير ذلك تركوه والا فلا وجوابه انه لا يلائم التفقه كما لا يخفى ومنها ان اطلاق الانذار على نقل روايات الاحكام الشرعية غير متعارف فيحمل كون المراد التخويف على ترك او فعل يثبت بطريق القطع وهذا مما يتاثر النفس بسماعه ويحصل به للنفس خوف يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم يكن معلوما وجوابه ان بعد تسليم بعد اطلاق الانذار على نقل الروايات نقول لكن يجب حمله عليه بقرينة التفقه لعدم مناسبته لغيره ومنها ان الاية ظاهرة في حجية خبر الواحد وهو لا يكفي لان الظن لا يجري في الاصول وجوابه ان الظن يجب العمل به قطعا وارادة خلافه قبيح ومنها ان المراد بتفقه الطوائف كما روي عن الحسن هو انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين في الجهاد وان العدد القليل منهم من غير زاد وسلاح كيف يغلبون الجم الغفير من الكفار فيتنبهون لدقايق صنع الله تعالى واعلاء كلمته فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما شاهدوا منه لا يل الحق ليحذروا اي ليتركوا الكفر والشرك والنفاق وجوابه ان اطلاق التفقه على ذلك غير متعارف في العصرين ومنها ان الاية الشريفة من بقية احكام الجهاد والضمير في ليتفقهوا يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوايف منهم الى الجهاد والضمير في رجعوا يعود الى الطوايف فالمراد انه يجب نفر طائفة من كل فرقة الى الجهاد وتخلف الباقي لاجل التفقه في الدين بسماعهم ما يتجدد من النصوص واستنباط الاحكام منها حتى اذا رجع النافرون اليهم من السفر فانذروهم اي يعلموا لهم الروايات والاحكام وجوابه انه خلاف الظاهر اذ الظاهر اتحاد مراجع الضماير الثلث ومتعلقات الافعال الاربعة الرابع قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاحتجاج ان الله سبحانه علق وجوب التبيين على مجيء الفاسق فينبغي عند

انتفائه عملا بالمفهوم الشرط وهو حجة كما بان انتفاء التثبت سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا واذا لم يجب التثبت فاما يجب القبول وهو المطلوب او الرد فهو باطل بلا شبهة لاستلزامه ان يكون خبر الفاسق اسوء حالا من الفاسق وبتقرير اخر تعليق الحكم الذي هو وجوب التثبت بالمشتق الذي هو الفاسق يدل على علية مبدء الاشتقاق فينبغي وجوب التثبت بانتفاء الفسق اي وارد عليه بوجوه اما اولا فبان دلالة المفهوم ضعيفة ومع قوتها لا يقول به الخصم وهو السيد فلا يكون حجة عليه وجوابه ان الحق حجيته كما عليه الاكثر كما ياتي وانكار السيد حجيته لا ينافي الاستدلال بها فان كل دليل لا يكون لانكار الخصم بل قد يكون لافادته المدلول للمستدل نفسه واما ثانيا فبان العمل بمفهوم الاية لا يصح في المورد لان المورد هو عدم قبول خبر الفاسق في الردة ولا شك ان خبر العادل ايضا غير مسموع فيها واذا لم يعتبر في المورد فكيف في غيره فينبغي ان يكون المراد بفاسق احدا او رجلا حتى ينتظم معنى الاية والتعبير بالفاسق تنبيه على فسق المخبر وجوابه على ما افاده والدي العلامة دام ظله ان العادل في الردة مخصص من عموم المفهوم بدليل من خارج والقول به اولى من صرف الكلام عن حقيقته فالاولى ابقاء اللفظ على الوضعية وارادة العموم منه ومن بناء المفهوم الا فيما ثبت المخصص والتامل في جواز التخصيص في المورد دون غيره بمجرد استبعاد فانه كما يجوز تخصيص العام ببعض افراد المورد او كلها واخراج ما عداه عنه فكذا يجوز تخصيصه ببعض افراد غيره او كلها واخراج ما عداه عنه ولا بد لمنعه من دليل واما ثالثا فبان ههنا مفهومان مفهوم الشرط وهو مفهوم ان جاءكم ومفهوم اللقب وهو مفهوم الفاسق والاول معتبر ولكن اعتباره لا يفيد ههنا اذ لا يفيد الا عدم وجوب التبيين عند عدم المجيء وهو كذلك والثاني وان

وان ترتب عليه فايدة لدلالته على انه ان جاءكم عادل فلم يتبينوا الا انه غير معتبر وفاقا لمن يعتد به نعم لو قيل ان جاءكم احد بنبأ فتبينوا ان كان فاسقا فهو بمفهوم الشرط يدل على نفي وجوب التبيين اذا لم يكن فاسقا وجوابه اولا انه اذا سلم ان مفهوم ان جاءكم حجة فيثبت الحكم به فقط من دون تمسك بمفهوم الفاسق لانه اذا اخذ بمفهومه فقط يكون مفهوم الاية هكذا انه لم يجئكم الفاسق فلم تتبينوا فنقول ان جاء العادل فهل يصدق انه لم يجئ الفاسق ام لا فان قلت لا يصدق فهو مكابرة محض وان قلت يصدق فيثبت المطلوب وثانيا ان الحكم ذات ثبت لها الفسق فلا يكون مفهومه مفهوم اللقب بل هو مفهوم الصفة وهو مثل مفهوم الشرط حجة واما رابعا فبان سبب نزول الاية بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق فلما دنا الى ديارهم ركبوا مستقبلين له فزعم انهم ركبوا المقاتلة فرجع واخبر النبي صلى الله عليه وآله انهم ارتدوا فنزلت الاية فالامر بالتبيين انما هو في هذه الواقعة ويؤيده ان التعليل بقوله ان تصيبوا ويجري فيها وفيما هو من نوعها لا في مطلق الخبر والجواب ان خصوص السبب لا يدل على خصوص الحكم بل مدار الاستدلال على عموم اللفظ وفي تنكير فاسق ونبأ ما هو العموم فكانه قال اي فاسق جاءكم باي نبأ فتوقفوا فيه كما ذكره صاحب الكشاف ولو كان المقصود هو الخصوص لكان الظاهر هو التعريف والتعليل لا يدل على اختصاص التثبت بهذه الواقعة واما انها ادل على انها هو يكون قبول خبر الفاسق في معرض المفسدة لا استلزامها وهذا الاحتمال ليس بعيدا الا ترى صحة قول من يقول لا يسافر رجل بلا دليل ان يضل عن الطريق فيهلك عدم استلزام سفره كذلك الضلال والهلاك بل المتبادر من هذه العبارة هو كون سفره في معرضهما ولمن يجاب عنه بانه اما ان يراد بالفاسق الوليد وبالنبأ النبأ الذي نقله بالامر بالتثبت

وجوبه في تلك الواقعة واما ان يراد بالفاسق والنبأ مطلقهما والاحتمال الثاني يفيد المطلوب كما ذكروا والاول مع بعده ايضا يفيده لان حاصل الاية ح ان جاءكم مثل الوليد بمثل هذا النبأ فتبينوا خوفا ان تصيبوا الخ ومفهومه عدم التثبت في نبأ لا يكون الجاني مثل الوليد او يكون مثله لكن لا يشتمل على مثل هذه المفسدة وبه يثبت المطلوب كما لا يخفى واما خامسا فبان تعليق الحكم بالشرط والصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق فايدة سواه وههنا دليل جعلهما لا يجري الا فيه وعلى ان يكون الفاسق هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد وجوابه انه لو سلم ما ذكر فانما يثبت فائدة لذكر الفاسق ويبطل التمسك بمفهوم الصفة ولا يثبت فائدة للشرط فيكون حجة وقد عرفت ان مفهومه وحده يثبت المطلوب واما سادسا فبان الاية لا يفيد الا الظن والظن لا يكفي في الاصول وجوابه ان بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القران وتخصيصه مسائل جزئية فرعية لاوجه له بل ما يدل على جواز العمل به كما يدل على جواز العمل به في المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل به في القاعدة الكلية المتعلقة بالامور الشرعية الفرعية والاصول التي لا يصح الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مطلقا انما هو اصول الدين لا الفقه ورب مسايل من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية وليس لها طريق غير الظن مثل الدليل على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة او غيرها الثامن قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى قال والدي العلامة دام ظله في انيس المجتهدين وجه الاستدلال ان الله سبحانه اوعد على كتمان ما انزل من البينات والهدى فيجب الاظهار والمسموع من النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام من الهدى فيجب اظهاره والا لم يكن للاظهار فايدة واورد عليه بوجوه الاول ان المتبادر مما انزل القران وجوابه ان الاحكام الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله

والائمة ع هل كان بامر الله سبحانه او من عند انفسهم لا يمكن القول بالثاني لبطلانه اجماعا فتعين
الاول فيكون داخلا في عموم ما انزل اليه ولا وجه للتخصيص بالمتبادر ح و الثاني ان المراد
بالكتمان الانكار واشاله لا عدم النقل وجوابه ان ذلك خلاف ما صرح به المفسرون
قال في مجمع البيان في تفسير الاية ان الذين يكتمون اي يخفون ما انزلنا الخ ويدل على
ان معناه الاخفاء كتمان الشهادة وصرح به اللغويون ايضا الثالث انه يمكن ان يكون
الغرض الحث على نقله ليستمر تواتره لا لكون نقله احادا حجة وجوابه ان يجب الاظهار
كما تعلق بالجمع كذا ان يكل فرد فنقول هل يجب الاظهار على هذا الفرد المعين مثلا
مع قطع النظر عن ساير الافراد ام لا لا وجه للثاني لدخول هذا الفرد تحت عموم كل فرد
واذا وجب عليه النقل ولا شك انه لا يحصل من نقله التواتر فيجب ان يكون الفايدة
هو وجوب العمل بفعله وحده الرابع ان اللازم من الاية جواز العمل او التوقف لا
وجوبه وجوابه ان ثبت الحكم بعدم القول بالفصل التاسع قوله سبحانه قوا انفسكم
واهليكم نارا وجه الاستدلال انه سبحانه امر المؤمنين بوقاية اهليهم من النار بتعليمهم
لهم احكام الشريعة ولا شك ان جميع المؤمنين ليس بمجتهد فيجب على غير المجتهد ان
ياخذ المسايل منه واخبر بها اهله ويجب عليهم قبول هذا الخبر والا لزم ان يامر الله
سبحانه بالعبث العاشر ان المنافين للعمل بخبر الواحد يقولون بوجوب العمل بالكتاب
فنقول لو لم يجز العمل بالاحاد لا يمكن العمل بالكتاب ايضا بيانه ان اكثر احكام القران
غير مبينة فيه ولا تواتر على بيانه ولا اجماع ولا ضرورة فلو لم يجز العمل بالاحاد لبقي
مهملا مجملا ولا يمكن العمل بالمهمل المجمل مثلا قال الله سبحانه فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا وان كنتم مرضى او على سفر وان كنتم جنبا فاطهروا الى غير ذلك فان

مقدار الطعام لا يعلم الا بالاخبار وكذا قدر الرضاع وتعيين مقدار السفر وطريق التطهير
من انه هل يقدم الميامن او المياسر وهكذا واحتج الخصم بوجهين اولهما قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات
الدالة على ذم اتباع الظن ولا ريب ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز اتباعه والجواب عنه
من وجوه بعضها يجري في الاية الاولى وبعضها في الاية الثانية وبعضها مشترك بين غير
الاولى من الايات وبعضها مشترك بينها وبين ساير الايات الدالة على ذم اتباع الظن
اما الاول فثلثة اولها ان الاصل في خطاب المشافهة ان يكون متعلقا بالموجودين و
قد يتعلق بالمعدومين باجماع او ضرورة ولا اجماع ولا ضرورة هيهنا وبتقرير اخر ممكن ان
يكون الخطاب مختصا بالموجودين دون المعدومين والاجماع على تعلق الخطاب في الاحكام
الشرعية على المعدومين ايضا انما هو فيما لم يكن بينهم وبين الموجودين فرق وانا الفرق بينهما
هيهنا ظ فان الموجودين كانوا متمكنين من تحصيل العلم فلذلك نهوا عن اتباع الظن بخلاف
المعدومين و ثانيها انه يمكن ان يكون الاية رفعا للايجاب الكلي لا السلب الكلي ثالثها
ان العلم قد يطلق ويراد به الاعم من الظن فيمكن ان يكون المراد به في الاية ذلك واذا امكن
الاحتمالات المذكورة فيها فلا يتم الاستدلال بها واما الثاني فهو انه لا يبعد ان يحمل
قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا على ان الظن لا يعارض الحق اي الثابت المعلوم ولا يمكن
ترك الحق لاجله كما فعلوه وهكذا ذكر بعضهم واما الثالث فهو ان الظاهر من الظن الظن
في اصول العقايد لانها وردت ذما للكفار واما الرابع فوجوه الاول ان المطلق يقيد
والعام يخص اذا وجد الدليل ونحن قد دللنا على حجية خبر الواحد الثاني ان غاية ما
نعدو هذه الايات هو الظن وهو لا يقاوم ما ذكرنا على حجية الخبر الواحد من الاجماع

والدليل العقلي والاخبار والايات نهاية الامر انها معارض الايات فيبقى الباقي بلا معارض
الثالث انه لا يمكن للخصم الاستدلال بهذه الايات لان الكتاب وان كان قطعي المتن الا انه
ظني الدلالة فهذه الايات لا يفيد الا الظن فلا يجوز الاستدلال بها على مطلوبهم الرابع
ان الخصم يعمل بظواهر الكتاب مع انها ظنية فلا بد له من تخصيص الايات بغير الظن
المستفاد من الكتاب وتخصيصها به ليس اولى من تخصيصها بالمستفاد من خبر الاحاد و
ترجيح الاحوال بالاتفاق الفريقين على صحة العمل بظواهر الكتاب مدفوع بان الاخبار من
المجوزين للعمل بالاحاد يمنعون العمل بها مع انهم اكثر من المانعين للعمل بالاحاد هنا
وقد تقرر هنا الدليل بنحو لا يرد عليه بعض الايرادات بان يق لو وجب العمل بالخبر
الواحد لافادته الظن لوجب العمل بظاهر الايات المذكورة ولو وجب العمل بظاهرهما
يلزم عدم العلم بالخبر الواحد لظنه صح لو وجب العمل بالخبر الواحد لم يجز العمل به
وما يلزم من فرض وجوده نقيضه فهو بط فالعمل بخبر الواحد بط وفيه اولا ان اللازم من
هذا التقرير عدم العمل بالايتين ايضا بل بمطلق ظواهر الكتاب اذ يق لو وجب العمل
بظاهر القران لوجب العمل بهذه الظواهر ايضا ولو وجب العمل بهذه الظواهر لم يجز العمل
بها و ثانيا ان من اوجب العمل بالخبر الواحد لم يوجبه الا في الفروع دون الاصول فلا يقول
بوجوب العمل به لافادته الظن مط بل لافادته له اذا كان في الفروع وح فلا يتم الاستدلال
الذي ذكره اذ لا يتم ح قوله لوجب العمل بظواهر الايات لانها وقعت في اصل كلي هو المنع
من العمل بالظن مطلقا و ثانيهما ادعاء السيد الاجماع على عدم جواز العمل به حيث قال
ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك دفع الضرورة قال لانا
نعلم علما ضروريا لا يدخله في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون

الى ان الاخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملاوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب على انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تع
بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره انتهى والجواب عنه اولا بانه لا يمكن للخصم الاستدلال به لكونه خبرا
واحدا و ثانيا انه معارض بادعاء الشيخ والعلامة الاجماع ولا شك ان الثاني لتعدد
الناقل يرجح على الاول لوحدته و ثالثا بانه يمنع دعوى الاجماع والضرورة اذا لم يعلم
خلافهما مع انا نعلم ان معظم اصحابنا المتقدمين على السيد يعملون بالخبر الواحد و
رابعا انا نسلم ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وانه لا يجوز العمل بالظن اذا امكن
تحصيل العلم وذلك مجمع عليه بين الاصحاب وحال السيد لما كان يقطع بتمكنهم في عصره
من تحصيل العلم فادعى ما ادعاه ويدل عليه ما اورده على نفسه في بعض كلامه حيث قال
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء يعولون في الفقه كله فاجاب بما
حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا ع فيه بالاخبار المتواترة
وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية انتهى ولا ريب ان ما
ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة والاجماع امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فا
لتكليف فيها بتحصيل العلم غير جايز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه
ولا نزاع واما في زمان السيد فلقربه زمان المعصوم ع وعدم تعدد الفقهاء بحيث يتعذر
الاطلاع على اقوالهم فيمكن العلم بالاحكام اما بالتواتر او القراين او الاجماع وبما ذكر
يثبت حجية خبر الواحد وجواز التعبد به وقد جاوزنا هيهنا من حد هذا الكتاب واطلنا

الكلام فيه بقدر ما يسعه الوقت والاضيق زيادة كلام اعرضنا عنه لايجابه الملال تتميم
لما كان المناط في العمل بالاخبار هو افادة الظن وهي تتفاوت بتفاوت العوارض
فاشترطوا للعمل بها شروطا بعضها يتعلق بالرواية واكثرها بالراوي اما الاول
فاثنان الاول عدم وجود معارض اقوى منها ووجهه ظاهر والثاني عدم مخالفتها
لعمل الاصحاب فلو حصل القطع بان جميعهم متفقون على حكم ودل خبر واحد على خلافه يجب
تاويله ان امكن والا طرحه لان بعد حصول ذلك القطع يحصل القطع بالحكم ايضا والخبر
الواحد لا يفيد الا الظن والقطع يقدم على الظن قطعا وقد اشترط ايضا وجودها
في احد الكتب المعتبرة والظاهر ان هذا الشرط انما هو لاجل ان اخبار الصحاح الذي يتداول
بين اصحابنا هي الموجودة فيها وغيرها مجهول الحال او معلوم الضعف الا انه لو وصل هنا
حديثا متصلا بالمعصوم وكان الواسطة بيننا وبينه عدولا جميعا فلا يخالف انه يجوز
العمل به لحصول التبيين واما الثاني فامور الاول العقل ووجهه ظاهر الثاني
البلوغ للاجماع على عدم قبول رواية الصبي وان كان مميزا ولعقله به يدل على جواز
العمل بروايته فان ادلة جواز العمل بالاحاد لا يدل عليه اما عدم دلالة الادلة العقلية
فظاهر واما الاجماع فلانه لا يثبت الا في اخبار البالغين ولم ينقل فيما اطلعنا عليه ما
يدل على قبولهم خبر الصبي والعمل به واما الاخبار والايات كالنفر والكتمان والرواية
فلانها ظاهرة في غير الصبيان لما فيها من الامر والوعيد واما اية النبأ فلانه
يدل على عدم وجوب التثبت في خبر غير الفاسق وهو اما بالرد او القبول وهو لم
يحتمل الاول في العادل والا كان اسوأ من الفاسق الثاني بخلاف الصبي لانه
يحتمل كونه اسوأ من الفاسق لانه يعلم انه لو كذب اثم بخلاف غير البالغ فيحتمل الرد
فيه ثم انه يستدل على عدم قبول روايته بان المناط في حجية خبر الواحد افادته الظن

ولا يحصل

ولا يحصل ظن بصدق غير البالغ لانه عرف عدم حرمة الكذب عليه لعلمه بانه غير مكلف
فلا يبالي به مطلقا وانت لا يخفى انه لا يدل على عدم قبول خبر غير البالغ مطلقا اذ قد يحصل
الظن بصدقه بالمعاشرة المفيدة للظن باجتنابه عن الكذب قيل ولو لم يقبل روايته لزم ان
لا يقبل شهادته احتياطا في الشهادة ما لم يحتط في الرواية مع انه ذهب اكثر اصحابنا الى
قبول شهادته في الجراح والقتل بالشرط المعروف قلنا قبول شهادته فيما ذكر خارج بالنص
على انه قال والدي العلامة دام ظله ان منصب الرواية اعظم لان الثابت منها شرع عام في
بني ادم ومستمر الى انقراض العالم هذا ونقل عن بعض العامة القول بالقبول في المميز
قياسا على جواز الاقتداء به ولا يخفى ضعفه وان سلم صحة القياس لمنع الحكم في المقيس عليه
ولوجود الفارق كما يعلم من قاعدتهم في القدوة الثالث الرشد فلا يقبل رواية السفيه
ووجهه ظاهر الرابع الاسلام فلا يقبل رواية الكافر وان كان من اهل القبلة لوجهين
احدهما الاجماع وثانيهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق فان الكافر فاسق بالعرف المتقدم
الذي هو عرف الشارع لان الفسق فيه هو الخروج عن طاعة الله ويدل عليه الاستقراء
والايات الكثيرة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ووجه الدلالة
من وجهين الاول ان الكفار لم يحكموا بما انزل الله والثاني انه سبحانه جعل من لم يحكم
بما انزل الله كافرا في قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله تعالى
انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون وقوله سبحانه ذلك بانهم كفروا بالله و
برسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين وقوله سبحانه قل انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل
منكم انكم كنتم قوما فاسقين وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله
وبرسوله الاية الى غير ذلك واذا ثبت ان الكافر فاسق في عرف الشارع فيكون الاية شاملة له

ايضا لوجوب حمل كلام الشارع على عرفه لا على عرف المتاخر وقيل لو حمل الفاسق في الاية على
ما يراد في العرف المتاخر وهو المسلم المرتكب لاحدى الكبائر او المصر على الصغائر يدل بمفهوم
الموافقة على عدم قبول روايته لانه اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا لزم ان لا يكون خبر
الكافر مقبولا بطريق اولى وفيه نظر الخامس الضبط بمعنى ان يكون ذكره راجحا على
سهوه بل لا يعرض له السهو الا نادرا فانه من يعرض له السهو كثيرا وان كان سهوه اقل من
ضبطه لا يحصل بخبره ظن يعتد به والدليل على اشتراطه هو الاجماع السادس الوثاقة
والتحرز عن الكذب ويدل على اعتباره اية التثبت فان الكاذب فاسق قطعا وعدم حصول
الظن بخبره لو لم يكن ثقة ثم المشهور اعتبار شرطين اخرين احدهما الايمان والحق
عدم اشتراطه وفاقا للشيخ وهو مختار والدي العلامة دام ظله وهو الظاهر من بعض
المتاخرين وذهب اكثر المتاخرين الى اشتراطه لنا وجهان الاول انه ثبت حجية الخبر
الواحد وجواز العمل به مطلقا فالاصل عدم الاشتراط بشيء الا ما دل عليه الدليل ولا
دليل يدل على اشتراطه وما تمسكوا به غير تام كما نذكره الثاني عمل الطائفة بما رواه
غير الطائفة المحقة من فرق الشيعة كالفطحية والناووسية والواقفية وغيرهم كما يظهر
من تتبع كتب الاصحاب وادعى الكشي الاجماع على العمل برواية عبد الله بن بكير مع كونه فطحيا
قال ان عبد الله بن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم واقروا له بالفقه
وانا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وروايات ابان بن عثمان مع كونه ناووسيا
قال ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عن ابان بن عثمان والاقرار له بالفقه فا
لاقرب عندي قبول روايته وان كان فاسد المذهب للاجماع المذكور وكذا ادعى
العلامة الاجماع على العمل برواياته قال في الخلاصة عند ذكر ابان والاقرب عندي

قبول روايته

قبول روايته وان كان فاسد المذهب للاجماع المذكور وظاهر الشيخ ايضا في العدة
ادعاء الاجماع على العمل بروايات ابن بكير ومما يدل على عملهم برواياته رواية الاجلة
عنه كابن ابي عمير وصفوان وغيرهما تمسك القائلون بالاشتراط باية التثبت فان غير
المؤمن فاسق لما عرفت من ان الفسق هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية ورد
عليهم والدي العلامة دام ظله العالي بان الاية لنا لا علينا لان الله سبحانه امر
بالتثبت عند خبر الفاسق وهو الفحص والتفتيش حتى يظهر الصدق او الكذب وهو
كما يكون عن حال الخبر بان يستعلم حاله في الصدق والكذب فان ظهر انه ثقة متحرز
عن الكذب يظن صدق الخبر بدلالة التبين وهو المطلوب وتخصيص التبين با
لاول لا دليل عليها وثانيهما العدالة على ما فسره العلامة ومن تاخر عنه وهي ملكة
في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة ولا ريب
في كون هذه الملكة عدالة واما كونها مراد الشارع من العدالة حيث اعتبرها محل
نظر ولم اجد عليه شاهدا وقولهم يعود العدالة بعد التوبة ينافي كونها ملكة بل
قولهم بزوالها بفعل كبيرة واحدة وصحيحة ابن يعفور عن الصادق ع حيث قال او تعرف باجتناب
الكبائر لا يدل على كونها ملكة لان المراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع زوالها
عادة لا دلالة في الحديث على الرسوخ اصلا وايضا لو كانت ملكة للزم الجرح والتفسيق
لان حصولها لا يكون الا لاوحدي لاسيما الذي يقبلها الا نادرا والاحتياج الى
العادل عام في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر وايضا لو كانت ملكة
لما امكن الاطلاع عليها لانهم صرحوا انها تعرف اما بالصحبة المتاكدة او التواتر
او التزكية ومرجع الاخيرين الى الاولى ايضا والصحبة المتاكدة لا يوجب الاطلاع

لاحتمال انه ستره من صاحبه لئلا يطلع عليه كما يتفق كثيرا اما الظان العادل
الذي يعتبر الشايع في كثير من الموارد هو ان يكون من اهل الصلاح ظاهرا غالبا في المستحبات
ولم يظهر ان معاشره معاشرة باطنية فسقا وشهد المعاشرين له بانا لم نشاهد ارتكاب
الكباير ولا نظهر اصراره على الصغاير سواء كان ذلك ملكة له او محافظة وان فعل
شيئا من ذلك فيظهر من ساعته الندم ويظهر اثار الخجالة في وجهه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المشهور بين المتاخرين هو اشتراط العدالة في قبول الرواية وذهب الشيخ
الى من دان بالحق ولكن كان مخطئا في بعض او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة
في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب طرح خبره ويجوز العمل به والى هذا مال
والدي العلامة دام ظله العالي وهو مختار بعض المتاخرين وهو الحق لاصالة عدم
الاشتراط وشهادة الشيخ بقبول الطايفة اخبار جماعة هذه صفتهم وحصول
الظن بصدقه اذا كان متحرجا عن الكذب وحصول التبين المامور به في الاية و
حجتهم على الاشتراط اية التثبت وقد عرفت جوابه واما قول المحقق ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد فمخالف للاخبار والمشاهدة فانا نرى
كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل مال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها
وكذلك كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعايره
فكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عم ثم الحرية والذكورية والعدد
والبصر والاكثار من رواية الحديث والعلم بالفقه والعربية وكون الراوي معروف
النسب وعدم القرابة والعداوة ليست من الشروط قطعا للاصل وعمل الصحابة ومن
بعدهم وربما دل على عدم اشتراط بعضها نص بخصوصه وههنا مسائل لا بد لنا ان نشير اليها

المسئلة الاولى

المسئلة الاولى هل الاصل في الراوي وجود الشرائط فيه ام عدمه فيه تفصيل اما الاصل
فيه العقل والبلوغ والرشد لان متتبع كتب الاخبار والرجال يعطي العلم بانهم لا يروون الا
عن عاقل بالغ رشيد ولا يوجد حديث اسند الى مجنون او صبي او سفيه فاذا وجد حديث
لم يعلم عقل راويه او بلوغه او رشده يجب الحكم بها لان الاصل هو الحكم على الشيء
بالغالب واما الاسلام والايمان والتحرز عن الكذب والعدالة فان امكن بعد التامل
الحكم باصالة احد الطرفين ولكن التحقيق انه اذا وجد حديث لم يعلم اسلام راويه او ايمانه
او عدالته لا يحكم باحد الطرفين بل يقال انه مجهول الحال المسئلة الثانية المعتبر في
شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل ووجهه ظ فيقبل ممن زال اتصافه بالمشروط
بعد اتصافه بها ما روى قبل الاختلاط ويرد ما روى بعده وبعكس فيمن عكس حاله
ان عرف انه في اي الوقتين رواه وان لم يعرف فيكون مجهولا فيكون حكمه حكمه وههنا
اشكال وهو ان كثيرا من الرجال كانوا على الحق ثم رجعوا الى خلافه او بالعكس والقوم
يعتمدون على رواياتهم ويقبلونها مع الشك في وقت الاداء واجاب عنه والدي
العلامة دام ظله بان الاعتماد والقبول ان كان من الاقلين فلا يعبا به وان كان
من الاكثرين وكان المراد من الاعتماد والقبول ما لو فاق فلا اشكال لان اكثر هؤلاء
رواياتهم من الموثقات وان كان مرادهم منه الصحة فنقول قدماء القوم لما كانوا مطلعين
على حقيقة الامر لقرب عهدهم الى هؤلاء فيمكن ان يكون انهم اطلعوا على ان السماع من هؤلاء
اما النقل من اصولهم كان قبل اختلاطهم وبعد استقامتهم المسئلة الثالثة في
طريق معرفة اتصاف الراوي بالشروط وطريق معرفة اتصافه بالبلوغ والعقل والرشد
والايمان والاسلام ظ واما طريق معرفة ضبطه فبان يذكر اشياء كثيرة مرة بعد اخرى

من غير تغيير بخلاف هذا المعنى وان يعتبر رواياته بروايات الثقات المشهورين بالضبط
والاتقان فان وافقهم غالبا ولو في المعنى عرف انه ضابط والا علم اختلاله وكذا بالشهادة
به وبشهادة علماء الرجال لكلهم بضبطه والحق ان توثيق علماء الرجال من غير نص على الضبط يشتمله
ايضا لان قولهم ثقة من الوثوق ولا وثوق لمن لا ضبط له واما معرفة التحرز عن الكذب فلما كان لازما
لمعرفة العدالة فلنذكر طريق معرفتها تبعا للقوم فنقول يعرف عدالة الراوي اما بالاختبار
بالصحبة والمعاشرة او بالاشتهار بين اهل الحديث والعلم وبشهادة القراين مثل كونه
مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل او بالتزكية فمعرفة
عدالة الرواة في زماننا هذا بالطريق الاول متعذر بل في اكثر الازمنة واما بالطريق الثاني
فلا يتيسر الا معرفة قليل منهم كمشايخنا وفقهائنا المشهورين فالطريق الذي يعرف به عدالة اكثرهم
ينحصر في الطريق الاخير ثم كلما يمكن المعرفة بالطريق الثاني فلا نزاع فيه ولا يتعلق بحث عليه
واما الطريق الاخير فلا نزاع ايضا في امكان المعرفة وثبوت العدالة به وانما النزاع فيه
في مقامين الاول في ان عدالة الرواة هل يثبت بتزكية الواحد ام لا والثاني انه هل يثبت
بهذه التزكية التي صدرت عن اصحاب الرجال وارباب الجرح والتعديل حيث اطلقوا القول
فيهما ولم يصرحوا بالسبب ام لا يثبت فههنا مقامان المقام الاول في انها هل تثبت
بتزكية الواحد ام لا وقد اختلف فيه فذهب الاكثر الى الاول وجماعة من المحققين الى الثاني
وهو مختار والدي العلامة دام ظله ثم ان كثيرا منهم بنى ذلك على ان التزكية خبر او
شهادة فعلى الاول يكتفي بالواحد دون الثاني وقال بعض من تقدم علينا ان هذا
البناء خطا اذ ليس التزكية من باب الخبر المصطلح الذي هو واحد من الادلة الاربعة ولا
دليل على كفاية الواحد في ساير اقسام الخبر ولا دليل على كونها من باب الشهادة لعدم صدق

تعريفها عليها

تعريفها عليها اولا والحق صحة البناء اولا فلانه اذا ثبت انها من باب الرواية فيكون
بعض افرادها من باب خبر المصطلح كما اذا زكى واحد راويا برواية الاخبار الدالة على
تعديله او جرحه كذلك كما وقع في كتب الجرح والتعديل كثيرا فيكون الواحد كافيا و
تتميمه بعدم القائل بالفصل يثبت الكفاية في جميع الموارد واما ثانيا فلان تعدد ادلة
جواز العمل بالواحد يدل على جوازه في جميع اقسام الخبر هذا واحتج من قال بعدم ثبوتها
بالواحد بوجوه اقويها وجهان الاول انها شهادة فيجب التعدد لان الخبر والشهادة
يشتركان في الاخبار عن العلم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان عاما غير مختص بمعين
فهو الخبر وان كان بمعين فهو الشهادة ولا ريب في ان التزكية من قبيل الثاني وفيه
اولا انه لا وجه لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما اذ قد يكون خاصا ايضا كاخبار
زيد بمجيء ولده من السفر واخباره بموت عمرو ووجود خالد في مكة وورد روايات كثيرة
من هذا القبيل ايضا كخبر المنزلة وما ورد عنه عم انه قال حسين مني وانا من حسين وساير
الاخبار الواردة في كيفية صفاته عم والواردة في معراج النبي صلعم وفي بيان نعيم الجنة
وعذاب النار وفي الاخبار عن قصص بعض الانبياء الماضين وفي كيفية شهادة
الحسين عم الى غير ذلك وثانيا انها لو كانت لا يجب التعدد ايضا نظرا الى الاكتفاء
بالواحد في بعض الشهادات ودفعه انه يجب التعدد في الشهادات بالاجماع خرج ما خرج
بدليل خارجي فيجب في الثاني معارض بانه ثبت جواز العمل بخبر الواحد شهادة كان او
غير شهادة خرج بعض الشهادات بالاجماع فيجوز العمل في البواقي وثالثا ان الشهادة
لا بد ان يكون مستندة الى العلم القطعي والعلم بالعدالة ممتنع عادة وغاية ما يتصور
هو الظن كما لا يخفى ورابعا ان التزكية لو كانت شهادة لما يمكن الحكم بعدالة الرجال اصلا

ولا يجوز الحكم بخط الشاهد وكتابته وخاتمه فضلا عما نقل من خطه بوسايط كثيرة
ولم يكن عليه خاتمه فان قيل قد تواتر كلام كتب ارباب الرجال من تاليف من نسب اليه فيكون
حكمه حكم قوله قلنا تواتر ذلك ليس اقوى من ان يقول كل منهم ان ذلك خطي مع انه صرحوا
بان الشاهد لو قال هذا خطي وامن التزوير ولكن لم يكن مضمون الشهادة في ذهنه لم
يقبل ولا شك ان اصحاب الرجال لو كانوا موجودين لم يكن في ذهنهم عدالة جميع من
الزكوة او صح جميع من جرحوه وخامسا ان الفقهاء عرفوا الشهادة شرعا بانها اخبار
جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم ولا يخفى ان هذا التعريف لا يصدق على
التزكية لعدم كونها اخبارا عن حق لازم **الثاني** ان مقتضى اعتبار العدالة حصول
العلم بها وهو اما بالصحبة المتاكدة او بالاشتهار وانما اكتفى بالعدلين لانه يقوم
مقامه شرعا فغير ذلك ساقط عن الاعتبار الا بدليل وفيه انه ان اريد باعتبار حصول
العلم القطعي فهو ممنوع كيف وكلما جعل طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن بها
وشهادة العدلين ايضا يرجع بالاخرة الى الصحبة المفيدة للظن وان اريد به حصول الظن
فهو مسلم والظن يحصل بتزكية العدل الواحد ايضا فعدم الاكتفاء به دعوى الزيادة
لابد له من دليل وللاصل عدمه واحتج من قال بثبوتها به بوجوه **الاول** انه لو اكتفى
لم يكتف به في التعديل يلزم مزية الفرع على الاصل لانه فرع الرواية ويكتفى فيه بالواحد
واجيب بالزامه ولا منع فيه ولابد لنفيه من دليل مع ان مزية الفرع على الاصل ثابت في
تعديل الشاهد فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل بالمراة الواحدة في بعض المواد
مع ان تعديل كل منهما يتوقف على عدلين ثم ضعف هذا المجيز ظاهر على المتامل وقال والد
الماجد دام ظله الثاني في انيس المجتهدين ان مرجع حجتهم الى القياس الذي يكون الحكم

في الاصل اقوى منه في الفرع ومن العكس حتى يشمل الحكم من باب الاولوية ومثل هذا
القياس لم يقل بحجيته احد من العامة فضلا عن الخاصة لانهم يشترطون في حجية المساواة
بين الفرع والاصل في الحكم وههنا ليس كذلك **الثالث** ان مفهوم اية التثبت يدل على عموم
قبول خبر الواحد اذا كان عدلا وتزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب
التثبت عند خبره واللازم منه الاكتفاء به واجيب عنه بان المراد بالفاسق في الاية
من له صفة الفسق في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو يتوقف على العلم
بالعدالة فمنطوقها لا يدل على توقف قبول الخبر على العلم بالعدالة وحصوله موقوف على احد
الامور الثلاثة وواحد منها اخبار العدلين وان لم يفد العلم الا انه قائم مقامه شرعا وخبر
الواحد لا يفيد العلم عقلا وشرعا فلو حمل مفهومها على عموم قبول خبر الواحد وان كان في معرفة
العدالة يلزم التناقض بين المفهوم والمنطوق لان مقتضى المفهوم وهو قبول خبر الواحد
في معرفة العدالة عدم اشتراط العلم بالعدالة اذ لا شبهة في ان خبر الواحد لا يفيد العلم ومقتضى
المنطوق خلافه كما عرفت فلابد من حمل المفهوم على ارادة الاخبار عما سوى العدالة حتى
يندفع التناقض ويرد على هذا الجواب اولا انه لو توقف قبول الخبر على العلم بالعدالة لزم عدم
قبول خبر اصلا اذ لا شئ من الطرق الثلاثة لا يفيد العلم اما الصحبة والاشتهار فمعلوم فانه
كثيرا ما ظهر فسق من اشتهر بالعدالة ولم يحصل فسقه مع الصحبة كما مر واما العدلان فلانه يرجع
ايضا بالاخرة الى احد الاولين وهو ايضا لا يفيد العلم وثانيا انه لو كان المراد بالفاسق
في الاية الفاسق الواقعي لزم قبول خبر من ظن فسقه كما لا يخفى وهو باطل اجماعا وعلى هذا ينبغي ان
يكون المراد بالفاسق من ثبت له الفسق شرعا والثبوت الشرعي اعم من العلم والظن فان الظن
في الشرعيات قائم مقام العلم وبعد ذلك فلا تناقض بين المفهوم والمنطوق ويصح الاستدلال به

الثالث انه لو لم يكف الواحد لم يمكن الحكم بعدالة الاكثر وقبول رواياته لان علماء الرجال الذين
وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة من غيرهم وتوافق الاثنين
منهم على التعديل لا ينفع في الحكم والقبول الا اذا ثبت ان مذهب كل منهما عدم الاكتفاء في
التزكية بالواحد مع ان الظاهر من العلامة صرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد وقال
بعضهم بان الذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن الطاوس وغيرهم اعتقادهم في
الجرح والتعديل على النقل من الواحد ويمكن ان يجاب عنه بمثل ما ذكروه في مسئلة اطلاق
الجرح والتعديل كما سياتي ومما ذكرنا في تقرير المجيبين ومن ان الحق ان بناء هذا الاختلاف
على ان التزكية من الرواية او الشهادة وان كونه من الرواية اظهر يظهر ان الترجيح مع من اكتفى
بالواحد وهو الاقرب عندي نعم لما كان مرجع اكثر الاحكام الشرعية على ذلك الاصل فلو لم
يتخلف غيره عن محل الاتفاق لكان الاحتياط اقرب ثم الجرح كالتعديل فيما ذكر قطعا
المقام الثاني في انه هل يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ام لا واختلفوا فيه الى اقوال
ثالثها كفايته في التعديل دون الجرح واليه ذهب العلامة في المبادي ورابعها عكسه
وخامسها كفايته ان صدر من العالم بالاسباب وعدمها ان صدر من غير العالم بها وسادسها
كفايته لو علم اتفاق مذهب المعدل والجارح والمعتبر فيما يتحقق به العدالة والا فلا وذهب
والدي العلامة دام ظله العالي الى انه يكفي الاطلاق من الثقة العالم اذا علم اتفاقه مع
من يريد العمل بقوله فيما يتحقق به العدالة والجرح او كان في مقام الشهادة لجماعة كثيرة مختلفين
بقولهم وعلم اختلاف اسبابهما ولا يكفي بدون ذلك وهذا هو الحق اما كفاية الاطلاق
ممن علم اتفاقه فظاهرة واما من كان في مقام الشهادة وكان عالما بالخلاف فلما افاده
والدي دام ظله الثاني وهو ان الثقة العالم الورع المطلع على اشتراط العدالة واختلاف

الناس فيها وفي اسبابها واسباب الجرح اذا صنف كتابا في تعديل الرجال وجرحهم لان
يكون مرجعا للعلماء وهداية لهم وعرف التعديل او الجرح من سبب لم يكن سببا عند كثير
ممن يرجع الى كتابه وكان عالما بذلك ومع ذلك اكتفى بهما بالاطلاق كان مدلسا
وهو قادح في عدالته والقول بانه عين الجرح والتعديل على اعتقاده فيما رايه جرحا وتعديلا
مردود بانه يجوز في مقام الاجتهاد والفتوى بان يستفتيه ويقلده اوفي مقام الشهادة
لمن يريد العمل بقوله مع علمه باتفاقهما فيما يتحقق به العدالة والجرح لان مقام الشهادة
لجم غفير من الناس مختلفين فيما يتحقق به العدالة والجرح كما هو شان علماء الرجال
فان تعديلهم وجرحهم من باب الشهادة ويعتقدون من اساسا ما ذكروه حجة لمن ياتي
بعدهم من العلماء او المحدثين ويعلمون انهم يلتزمون العمل بقولهم مع اختلاف ارائهم
في اسباب الجرح والتعديل وعدم جواز التقليد لهم لكونهم من اهل الاجتهاد ومكلفين
بما اقتضى رايهم في باب الجرح والتعديل فلو ذكر رجلا او جرحه بسبب وقع الخلاف في
سببيته ولم يذكروه بل اكتفوا بالاطلاق لزم التدليس ان اعتقدوا حجية قولهم لاهل
العلم بالاطلاق وعدم الفايدة بالاطلاق في اقوالهم وتصانيفهم ان اعتقدوا
عدم حجيته ولزم العبث عن الاسباب لان قولهم بالاطلاق لا يعلم منه اسبابهما فان
قيل بما عرف المعدل او الجارح الخلاف ولم يخطر بباله اصلا فلا تدليس قلنا الاحرى
ذلك في امثال فحول علماء الرجال لانهم عالمون بالخلاف في الاسباب وعارفون بتغير
الحال بل هو يجري في حق العامي احتج الاول بان المعدل او الجارح ان كان ممن يعرف
لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وجوابه انه مع اختلاف العلماء
في معنى العدالة والجرح وعدد الكباير وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا البصيرة اذ نعلم من كلامه على

على مذهبه نعم تتم ذلك لو لم يقع الاختلاف في العدالة والجرح اصلا وتمسك الثاني بان كلا من اسباب الجرح والتعديل مختلف فلا بد من بيانها او جوابه ان ذلك لا يحسن لو لم يعلم المواففة او لم يكن في مقام الشهادة واستدل الثالث بوجهين احدهما ان اسباب الجرح مختلف عنه ان العدالة وجوابه ظ فان العدالة تابع للجرح فانها ترك ما هو موجب له وثانيهما ان العدالة بمنزلة وجوده مجموع مفتقر الى اجتماع اجزاء او شرايط يتعذر ضبطها ويتعسر والجرح بمنزلة العدم لا يكفي فيه انتفاء ناشي من الاجزاء او الشروط وجوابه ان كثرة الاجزاء والشرايط لا ينفع في دفع بحث اختلاف الاسباب وحجة الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد برواية المجروح وشهادته وليس مطلق الكثرة التنازع في العدالة وجوابه انه قد عرفت وقع الاختلاف في اسباب الجرح فانه يحتمل ان لا يكون ما علمه كبيرة الى غير ذلك وحجة الخامس والسادس ظاهرة وجوابهما اظهر المسئلة الرابعة اذا تعارض الجرح والتعديل فذهب الاكثر الى تقديم الجرح مطلقا وبعضهم الى انه يجب المصير الى الترجيحات الخارجية وفصل ثالث فقال ان عين الجارح السبب ونفيه المعدل فيجب التقديم بالترجيح والا فتقدم الجرح استدل الاول بان المعدل يخبر عما ظهر من حال الراوي ويشهد بانه لم يعلم منه فسقا والجارح يخبر عن باطن خفي عنه فتقديم قول الجارح للجرح والتعديل لانه يوجب صدقهما وتقديم قول المعدل يوجب كذب الجارح والجمع اولى مهما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظ وفيه اولا انه لا يتم فيما اذا اخبر كل واحد منهما عن العلم كما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم كذا لاني كنت ملازما له وقال المعدل اني شاهدت فعلها فانه لا يمكن الجمع فيجب طرح احدهما وثانيا انه لا يمكن الجمع بين قوليهما على ما هو المشهور من معنى العدالة والى مذهب الاكثر اعني الملكة وما عبر في الاخبار عنها اعني العلم

الظن

او الظن فانه يصير معنى قول المعدل على هذا اني علمت او ظننت وجود الملكة له ومعنى قول الجارح اني علمت او ظننت عدم وجودها له وظ لا يمكن الجمع بينهما نعم يصح ذلك على ما ذكرنا من معناها اذ معنى قول المعدل ح اني علمت او ظننت انه راعيا في المستحبات متصف بالصلاح ظاهرا ولم اعلم ارتكابه الكباير ولا اصراره على الصغاير واخبر الصالحين له بانا لم نشاهد منه ارتكاب الكبيرة ولا اصرار على صغيرة مع شدة المعاشرة ومعنى قول الجارح اني علمت او ظننت ارتكابه كبيرة او اصراره على صغيرة وحلولم انه يمكن الجمع واحتج الثاني بانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان اي الجمع بين القولين وفيه انه ان سلم امكان الجمع مطلقا او تفسير العدالة بما ذكرنا فلا وجه لعدم اعتبار هذا الرجحان اذ لا يكون ح بين القولين تعارض في الواقع والحقيقة فيجب تصديق كل منهما لانه اخبار عدل بشي فلا يجوز تكذيبه وعنك على رجحان الجرح فيما لم يعين السبب عما احتج به على الاول لا يصح على المشهور من معنى العدالة ثم اذا عرفت ما ذكرنا فظهر لك انه لو فسر العدالة بما فسرناه فالصحيح من الاقوال ثالثها ولو فسرت بالملكة تخيرها او سقطها فالقايل ظ بما ذكر المسئلة الخامسة حكم الحاكم بشهادة رجل كعمل العالم بروايته تعديل له ووجهه ظ وقد نقل عليه الاجماع ايضا وتركهما لا يوجب الجرح لو وجه معارض لو فقد شرط اخر غير العدالة وامّا رواية العدل عنه فالاقوى انها ليست تعديلا له ووجهه ايضا ظ وايضا اذا قال العدل حدثني عدل لا يكفي ذلك في تعديله اذ لا بد للمجتهد من الفحص عن جميع ما يحتمل ان يكون معارضا له حتى تغلب على ظنه عدمه وهو لا يعرف ذلك لعدله حتى يتفحص عن حاله ولا يلزم من ذلك تدليس لاحتمال ان يكون القايل في مقام الاجتهاد دون الشهادة وعلى هذا فلا يكفي وصف بعض الفقهاء رواية بالصحة في العمل بها من المجتهد حتى يظهر

حقيقة الحال مع انه قال والدي العلامة دام ظله العالي في انيس المجتهدين انا راجعنا الى اسانيد بعض الروايات التي وصفها بعض الاصحاب بالصحة فوجدناها مخالفة لما ذكروا المسئلة السادسة الرواة الذين لم يعدلوا ولم يجرحوا فان اكثر عنهم الرواية مشايخنا المتقدمين وفقهائنا المتاخرين بحيث صاروا معروفين مشهورين بحكم بعدالتهم وصحة اخبارهم لو لم يكن فيها غير عادل غيرهم وقال والدي دام ظله العالي ان الظ ان عدم تعرضهم لتعديلهم لعدم افتقارهم اليه لاشتهار حالهم بينهم في العدالة والجلالة وان لم يصيروا معروفين مشهورين ولكن روى عنهم بعض مشايخنا المشهورين وفقهائنا المتقدمين المعروفين كالصدوق والكليني والشيخين وغيرهم فالظ دلالته على كونهم حسانا وشيخا للاجازة لان التتبع يعطي الظن الغالب بان مثلهم لا يروي عن غير امامي ضعيف غاية الضعف وان لم يرو عنهم مشايخنا بل روى عنهم ساير الرواة الذين يحتاجون الى التعديل والجرح وتحقيق حالهم فلا يدل على حسن ايضا ووجهه ظ وان لم يرو عنهم مشايخنا بحيث يعرفون ويشتهرون من هذه الجهة ولم ينص عليهم بالتوثيق ولكن كثر عليهم المدح والثناء وصاروا مشهورين معروفين من تلك الجهة كادريس القرني ومعلى ابن خنيس وامثالهم فالظ ما افاده والدي دام ظله العالي حصول الظن القوي بصحة اخبارهم وعدالتهم المسئلة السابعة من رواتنا جماعة نقل في حقهم الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم وهم على ما نقل عن الكشي ثمانية عشر نفرا ستة منهم من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله عم وهم على ما نقل عن الكشي ثمانية عشر نفرا ستة منهم زرارة ابن اعين ومعروف ابن خربوذ وبريد وابو بصير الاسدي والفضيل ابن يسار ومحمد ابن مسلم وستة من اصحاب ابي عبد الله عم وهم جميل ابن دراج وعبد الله ابن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد ابن عيسى وحماد ابن عثمان

وستة من

وستة من اصحاب ابي ابراهيم عم وابي الحسن الرضا عم وهم يونس ابن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن مغيرة والحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر ثم العبارة التي نقلت في حقهم وهي انهم ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فسرت بثلثة تفسيرات احدها ان كل خبر اتصل سنده باحد هؤلاء وكان اسناده اليه صحيحا فهو صحيح يجوز اسناده الى المعصوم وان لم يعلم عدالة من يروي هو عنه حتى لو كان فاسقا ومجهولا كان لنا نقله صحيحا الى المعصوم وثانيها ان كل خبر اتصل سنده الى احدهم وهو اسنده الى غيره فهو صحيح ان لم يعرض بعد ذلك مانع والمط انه في اسناده الحديث الى الغير صادق فيكون كناية عن تحقق الاجماع على عدالة هؤلاء ووثاقتهم وثالثها ما نقل عن بعض المتاخرين وهو ان المراد بالاجماع المذكور ان ما صح عن هؤلاء المذكورين بطريق صحيح من الاحاد اجمعوا على العمل به من غير احتياج الى ان يكون محفوفا بالقراين بخلاف ساير الاحاد فان العمل به اذا لم يكن محفوفا خلافا والاخير اشد دلالة على قبول رواياتهم من الاولين كما لا يخفى ثم اورد على الاول بانه لو كان المراد ذلك ينبغي ان لا يتوقف في مراسيل ابن ابي عمير من هذا الوجه ولا حاجة الى قولهم انه لا يرسل الا عن ثقة وكذلك لم يحبس من الشيخ وغيره ابن ابي المغيرة بالارسال مع انه قد وقع منه في الاستبصار وعلى الثاني انه لو كان المراد ذلك فلا وجه لتخصيص جمع بذلك بل هذا مشترك بين الثقات جميعا كفضل ابن شاذان وعلي بن حسن ابن فضال وحميد ابن البصري ونظرائهم ولا يخفى ان الظ بل المتيقن هو التفسير الاول وان كان للاخير ايضا وجه وامّا الثاني فلا وجه اصلا اذ ليس في العبارة بهذا المعنى عين ولا اثر فانه لو كان المراد ذلك لكان الاجماع منعقدا على تعديلهم وتصحيحهم لا تصحيح خبر انه يصح انه منهم فان يجب حمل العبارات على ما يفهم منها وتدل عليه وجب حمل تلك العبارة على الاول وان لم يجب فظاهر اخر مخالف للاجماع المزبور

القطع واما ثانيا فورد على الاول فهو مدفوع بانه يمكن ان يكون التوقف لاجل التوقف في الاجماع المنقول بالاخبار الآحاد المسئلة الثانية عشر هل يقبل خبر مجهول الحال ام لا والمراد به من لم يعلم تحقق الشرائط فيه كلا او بعضا والحق عدم قبوله وفاقا للاكثر وخلافا لجماعة لنا ان القبول مشروط بالشروط المذكورة كما بينت فما لم يعلم تحققها لم يعلم وجوب ان انتفاء الشرط مانع عن القبول ولا يحصل العلم بشيء ما لم يحصل العلم بانتفاء مانعه وانه لا يفيد الظن لاستواء صدقه وكذبه ما لم يعلم تحرزه عن الكذب وان عدم التحرج عن العلم اكثر من التحرج والمجهول يحمل على الاعم الاغلب احتج المخالف بوجوه اقويها وجهان احدها اية التثبت حيث جعل وجوب التثبت مشروطا بالفسق فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط والجواب اولا بالمعارضة بانه جعل الفسق مانعا للقبول والعلم بالشيء متوقف على العلم بانتفاء المانع وثانيا بان مجهول الحال حكمه حكم عادم الشرط لما عرفت فلم ينتف الشرط حتى ينتفي المشروط وثالثا ان ذلك انما يرد لو كان الاصل العدالة او لم يعلم ان ايهما اصل واما اذا كان الاصل الفسق كما هو الحق فلا يرد لان مجهول الحال يحكم بفسقه بالدليل الشرعي الذي هو الاصل فيلزم التثبت في خبره فان قيل فعلى هذا يجوز تفسيق كل من لا يعلم عدالته مع ان تفسيق من لا يعلم يوجب التعزير قلنا التعزير انما هو اذا كان مراده من التفسيق هو كونه فاسقا في الواقع واما اذا كان المراد انه فاسق بالدليل الشرعي ولا علم بحاله في الواقع فلا تم التعزير وثانيهما قبول شهادة المجهول في تذكية الحيوان وطهارة المحل واباحة المال وامثالها والجواب بما افاده بعض العلامة دام ظله العالي وهو ان هنا لمواضع الاصل فلو قطع النظر عنها لكان الحكم فيها التذكية والطهارة والاباحة ولنا لا نسمع شهادته في نجاسة الماء وحرمة المال واما اذا ادعى سمع في بعضها يكون خارجا

بالنص المسئلة التاسعة عشر الايمان والعدالة وان لم يكونا شرطين للقبول على ما عرفت ولكن لا ريب في انهما يوجبان قوة للرواية ورجحانا فيها ويظهر الفائدة حين التعارض فانه يقدم خبر العدل على غيره وان تحقق الشرائط المعتبرة المذكورة المقصد الثالث في تقسيم الخبر الى انواع اقسام يتفرع اليها المتواتر انهم قسموا الحديث باعتبار احوال وصفات تعرض له الى اقسام كثيرة منها اصول ومنها فروع تلحقها كلا او بعضا اما الاصول فاربعة الاول الصحيح وهو باصطلاح المتاخرين ما اتصل سنده الى المعصوم ع بنقل الثقة الامامي عن مثله في جميع الطبقات ان تعددت وقد يطلق على الخبر الذي كان سليم الطريق من الطعن بما ينافي الامرين وان اعتراه مع ذلك ارسال او قطع وباصطلاح المتقدمين ما اقترن بما يوجب الوثوق به واعتقد بما يقتضي الاعتماد عليه اما بوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او بكونه في اصل واصلين بطرق مختلفة واما بانه ادرج في احد الكتب التي عرضت على الائمة وانثوا على مصنفها او بوروده عن احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم او تصحيح ما يصح عنهم او العمل برواياتهم او باخذه من الكتب التي اعتمد السلف عليها سواء كان مؤلفها من الامامية اولم يكن وجعل الشيخ في العدة على ما نقل عنه والدي العلامة دام ظله العالي في اسس المجتهدين موافقتها لادلة العقل او النص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او معناه او صريحه او فحواه او للسنة المقطوع بها او لما اجمعت الفرقة عليه الثاني الحسن وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بنقل امامي ممدوح مدحا ليس صريحا في التوثيق في كل مرتبة او بعضها مع وثاقة الباقين وقد يطلق على سليم الطريق عما ينافي ما مر وان صار مع ذلك مقطوعا او مرسلا الثالث الموثق وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بنقل غير امامي مع نص الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان

الباقين دون ثالثهم وقد يسمى قويا والقوي قد يطلق على مروي الامامي غير الممدوح ولا المذموم الرابع الضعيف وهو ما لا يجتمع فيه شروط احد الثلثة فيشتمل ما في طريقه غير امامي مجروح بالكذب او فسق اخر او ممدوح بغير التوثيق او مسكوت عنه او امامي مجروح بالكذب او فسق اخر او مسكوت عنه والمسكوت عنه هذا مع كونه مذموما بالكذب او فسق اخر او ممدوحا بغير التوثيق والمسكوت عنه مطلقا وربما خص الاخير باسم المجهول فالامر فيه بين ان يكون قسما من الضعيف مخصوصا بهذا الاسم لمناسبة له بل لا يمتنع اطلاق المجهول على بعض اخر من اقسام الضعيف ثم لكل واحد من الانواع الاربعة درجات مختلفة يظهر فائدتها في مقام التعارض والترجيح واما الفروع فكثيرة منها ما يشترك فيه الانواع الاربعة ومنها ما يختص بالضعيف اما المشترك فتسعة عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده بالمعصوم بان يكون كل واحد من الرواة اخذه ممن هو فوقه حتى يصل الى المعصوم من غير سقوط واحد منهم الثاني المتصل ويسمى الموصول ايضا وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم او وقف على غيره فهو اعم من الاول مطلقا وربما خص عند الاطلاق بما اتصل سنده الى المعصوم او الصحابي الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم بالاسناد المتصل او المنقطع سواء كان قولا او فعلا او تقريرا صريحا او في حكم صريح وهو اعم من الاول مطلقا ومن الثاني من وجه الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان الى من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع وبذلك يظهر وجه تسميته معنعنا وهو اعم من وجه الثلثة المذكورة الخامس المعلق وهو ما حذف واحد او اكثر من اول اسناده والمحذوف غير كالمذكور اذا عرف من جهة الراوي كما فعله الصدوق و

الشيخ من تعليق الاحاديث وذكر اسانيدها في اخر الكتاب فهو مباين للاولين و اعم من وجه من الثانيين السادس المفرد وهو ما انفرد به راويه عن جميع الرواة ويسمى الانفراد النسبي وهو اعم من وجه من الخمسة المذكورة السابع المدرج وهو الذي ادرج فيه كلام بعض الرواة فيظن انه منه وهو ايضا اعم من وجه من الستة المذكورة الثامن المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث بان نقله منهم رواة كثيرون او عندهم وعند غيرهم كحديث انما الاعمال بالنيات او عند غيرهم ولم يكن له اصل عندهم وقال بعض العلماء اربعة احاديث تدور على الالسن وليس لها اصل الاول من بشرني بخروج اذار بشرته بالجنة الثاني من اذى ذميا فانا خصمه يوم القيمة الثالث يوم نحركم صومكم الرابع للسائل حق وان جاء على فرس وهو اعم من وجه من السبعة المتقدمة التاسع الغريب وهو اما غريب اسنادا ومتنا معا وهو ما تفرد برواية متنه واحد او اسنادا فقط وهو ما عرف متنه من جماعة من الصحابة ومن في حكمهم وانفرد واحد بروايته عن غيرهم او متنا فقط وهو الحديث المفرد الذي اشتهر رواه عمن تفرد به جماعة كثيرة وقيل منه حديث انما الاعمال بالنيات لانه تفرد به من الصحابة عمر ثم تفرد به عنه علقمة ثم تفرد به من علقمة محمد بن ابراهيم ثم تفرد به يحيى بن سعيد وتعدد رواته بعده حتى قيل انه رواه عن يحيى بن سعيد اكثر من مائتي نفس وحكي عن ابي اسماعيل الهروي انه كتبه من سبعمائة طريق عن يحيى بن سعيد وهو بالاطلاق اعم من وجه من الثمانية السابقة واما على التفصيل فما كان غريبا اسنادا ومتنا فهو اعم من وجه من الخمسة الاول والتاسع واخص مطلقا من السادس ومباين للثامن وما كان غريبا اسنادا فهو ايضا اعم من وجه من الخمسة الاول

والتابع ولكنه مباين للسادس والثامن وما كان غريبا متنا فهو ايضا اعم من وجه
من المختصر والتابع ولكنه اخص من السادس والثامن **العاشر** المصحف ويقال المحرف
والتصحيف اما بالبصر او بالسمع وكل منهما اما في الاسناد كتصحيف بريد بالباء الموحدة
المفتوحة بيزيد بالياء المثناة وحنان بالنون بحيان بالياء المثناة وتصحيف عاصم
الاحول بواصل الاحدب واما في المتن كحديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال
صحفه بعضهم بالشين المعجمة فقراه شيئا وقد يكون التصحيف في المعنى ايضا كما حكي عن ابي
موسى محمد بن المثنى العنزي انه قال نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله (ص)
يريد بذلك ما روي انه (ص) صلى الى عنزة وهي حربة تنصب بين يديه سترة فتوهم انه (ص)
صلى الى قبيلتهم بني عنزة وهو تصحيف معنوي وهو اعم من وجه من الاقسام المتقدمة
الحادي عشر العالي سندا وهو ما قلت وسائطه مع اتصاله سمي عاليا لبعده من
الخلل لقلة الوسايط اذ ما من راو من رجال الاسناد والخطاء جائز عليه فكلما كثرت
الوسايط وطال السند كثر مظان التجويز وكلما قلت قلت والمراتب متفاوتة في ذلك
فما قرب الى المعصوم اعلى مما بعد عنه والغالب ان ما يروى عن معصوم متاخر اعلى من متقدم
واشرف العلو قرب الاسناد الى المعصوم ثم من ائمة الحديث ويسمى الاول علوا مطلقا
والثاني علوا نسبيا وكان طلب العلو سنة عند السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ
في اقصى البلاد طلبا لذلك وهو اعم من وجه من غير الثاني والخامس واخص مطلقا
من الثاني ومباين للخامس **الثاني عشر** الشاذ ويقال له النادر وهو ما كان
مخالفا لما رواه الاكثر ويقال له المنكر اذا كان راويه غير ثقة وربما يطلق على ما لم
يعمل به اصلا وهو اعم من وجه من جميع الاقسام المتقدمة **الثالث عشر**

المسلسل وهو ما تتابع رجال اسناده كلا او بعضا على امر كالاسم نحو محمد عن
محمد او الاباء نحو فلان عن ابيه عن ابيه عن ابيه او الكنى او الالقاب او الانساب
او البلدان او الصنايع او الامراض وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل
بالمصافحة والمشابكة والاطعام وقد يكون التسلسل بقول كل واحد منهم سمعت او
سمعت والله واسبابه كثيرة ولا فائدة يعتد بها في ذكرها اذ ليس له مدخل في قبول الحديث
وعدمه وانما هو فن من فنون الرواية وهو ايضا اعم من وجه من الاقسام المتقدمة
الرابع عشر المزيد وهو ما زاد على غيره من الاحاديث المروية في معناه و
الزيادة اما في المتن بان يروى فيه كلمة زائدة تتضمن معنى لا يستفاد من غيره او
في السند كان يرويه بعضهم باسناد مشتمل على ثلثة رجال معينين مثلا فيرويه الاخر
باربعة وهو ايضا اعم من وجه من الاقسام المذكورة **الخامس عشر** المختلف وهو ما
خالف غيره ظاهرا وهو ايضا اعم من وجه مما تقدم عليه **السادس عشر** الناسخ
وهو ما دل على رفع حكم شرعي سابق وهو ايضا اعم من وجه مما تقدم عليه **السابع
عشر** المنسوخ وهو ما رفع حكمه الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه وهو ايضا اعم من وجه
من الاقسام المتقدمة وطريق معرفة الاخيرين اما بالنص مثل قوله (ص) نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها او التاريخ فان المتاخر منهما يكون ناسخا للمتقدم او الاجماع كحديث
قتل شارب الخمر في الرابعة **الثامن عشر** الغريب لفظا وهو ما اشتمل على لفظ
غامض بعيد عن الفهم كما في حديث عبد الرحمن في طريق العامة انه جثم بجاهر قلنسه
فوقه وفي حديث الكسوف من طريقهم رايناك تكعكعت وفي حديث اخواهل النار
كل جعظري جواظ وفي اخر الا اخبركم باهل النار كل جظ جعظ وفي حديث ام زرع

كيف رايت زبرا اقطا او تمرا ام مشمعلا او صقرا وهو ايضا اعم من وجه مما سبق عليه
التاسع عشر المقبول وهو ما تلقوه بالقبول والعمل بالمضمون سواء رواه ثقة ام لا
كحديث عمر بن حنظلة في حال المتخاصمين وهو اعم من وجه من غير المنسوخ ومباين له واما المختص
بالضعيف فثمانية **الاول** الموقوف ويقال له الاثر ايضا وهو ما روي عن اصحاب
المعصومين او غيرهم قولا او فعلا متصلا او منقطعا صحيحا او غيره وهو مباين
للمسند والمرفوع اعم من وجه من البواقي **الثاني** المنقطع ويقال له المقطوع ايضا و
هو ما روي عن التابع اي مصاحب اصحاب المعصومين متصلا او منقطعا وهو مباين
ايضا للمسند والمرفوع واخص من الموقوف واعم من وجه من البواقي وقد يطلق على
ما لم يتصل اسناده بالمعصوم على اي وجه كان فيتفاوت نسبته الى بعض الاقسام
المذكورة **الثالث** المرسل وهو ما حذف من اخر اسناده واحد او اكثر او ذكر الواسطة
مبهمة وقد يطلق على ما رواه عن المعصوم من لم يدركه بواسطة نسيها او تركها عمدا
او سهوا وهو مباين للمسند والمتصل والعالي سندا بكلا معنييه واعم من وجه من
البواقي على معناه الاول واخص من المرفوع ومباين للموقوف والمنقطع واعم من
وجه من البواقي على معناه الثاني **الرابع** المعضل وهو ما حذف من اسناده اكثر
من واحد وهو مباين للمسند والمتصل اخص من المرسل اعم من وجه من البواقي
الخامس المعلل وهو ما فيه سبب خفي قادح فيه وظاهره السلامة كتفرد الراوي و
مخالفته لصحيح العقل والحس ولا يستخرجه الا اولوا الافهام الثاقبة وهو اعم من
وجه من جميع ما تقدم عليه **السادس** المدلس وهو ان يروي عن معاصره ما لم يسمعه
منه على وجه توهم انه سمعه منه لا على وجه كان نصا على انه سمعه منه والا لكان كاذبا

لا مدلسا وربما لم يسقط المدلس شيخه الذي اخبره لكن يسقط من بعده رجلا
ضعيفا ليحسن الحديث وقد يقع التدليس في الشخص بان يسميه او يكنيه باسم او
كنية غير معروف بهما او ينسبه الى بلد او قبيلة غير معروفين او بصفة لا يعرف بها
كيلا يعرف لغرض وذلك مذموم جدا وهو ايضا اعم من وجه من الاقسام المتقدمة
السابع المقلوب وهو حديث ورد عن راو فيروى عن غيره ليرغب فيه كما اذا رواه
محمد بن قيس فيروى عن محمد بن مسلم وقد يقع القلب في كل الطريق وقد يقع من
بعض العلماء لامتحان بعض اخر وقد يقع في المتن ولا يعرفه الا الماهر وهو اعم من
وجه من جميع الاقسام المتقدمة **الثامن** الموضوع المختلق وهو ما وضعه وصنعه
الراوي وهو شر اقسام الضعيف ولا يحل روايته الا لتبيين حاله ويعرف الوضع
باقرار واضعه او بشهادة من يوثق به وهو ايضا اعم من وجه منها وههنا
مسائل **الاولى** لا كلام في حجية الصحيح وكونه مؤسسا للحكم وقد ظهر حجية الموثق
ايضا واما الحسن فالحق كما افاده والدي العلامة دام ظله ان سبب الحسن ان كان
مما يظهر منه التثبت وحصول الظن المعتبر بالوثاقة فمقبول والا فلا لان السبب
اذا كان مدحا افاد الوثاقة يوجب التثبت وحصول الظن بالصدق فيجب قبوله
وان لم يفدها لم يحصل التثبت فيجب ولا يجوز القبول لا يقال ان السبب اذا افاد
الوثاقة لكان الخبر صحيحا لانا نقول يشترط في الصحة كون السبب نصا فيها ولا
يكفي مجرد الظهور والاستنباط واما الضعيف فلا كلام في عدم حجيته نعم وقع الخلاف
فيما انجبر بعمل الاصحاب حتى جعله بعض المتاخرين اقوى من الصحيح واحرى منه
بالقبول واستبعده الثاني من ان كلا من الضعيف والعمل ليس بحجة منفردا فكيف يحصل

من افتراقهما الحجية وبذلك ظهر ما مر في المتواتر وحاصله ان حكم الكل غير حكم اجزائه فان بعض
القرائن الموجبة للتثبت لا يجوز العمل به لانتفاء الدليل وكذا خبر الفاسق واذا انضم الاول
بالثاني يجوز العمل بالمجموع لانه التثبت واستدل القائل بحجيته بان عمل الاصحاب بل
التثبت المذكور على كونه معتمدا عليه يوجب قبوله ولا يخفى ان المراد بالتثبت ان كان تثبت
الاصحاب فلا يفيد اذ ظاهر الاية وجوبه على من يريد ان يعمل بالنبأ وان كان مطلق التثبت
ففي حصوله تردد مرجح بأن النظر العدم لجواز ان يكون العمل ناشيا من اجتهاد لا يعمل به من
يريد العمل نعم اذا علم ان عملهم لاجل ذلك الخبر فالظاهر حصول التثبت لان امثال هو لا من
اصحابنا لا يعملون بشيء ما لم يظهر لهم وجه حجيته والحاصل ان الاصحاب الذين عملوا بمضمون
خبر ضعيف اما ذكروا دليله او لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الدليل المذكور غير ذلك الضعيف او
وذلك الخبر اما جبرا او لا فالدليل ان كان مذكورا وكان هو الخبر الضعيف فالظاهر حصول التثبت
وان كان غيره او لم يكن الدليل مذكورا ففي حصوله نظر لما مر ثم الظاهر ايضا جواز العمل بالضعيف الذي
كان في سنده واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكان سبب الضعف حاصلا بعده
لحصول التبيين ووجهه ظاهر **الثانية** الحق جواز العمل بالضعيف في المستحبات والمكروهات و
المواعظ والقصص للاخبار المستفيضة المعتبرة الدالة على ان من بلغه شيء من الثواب فعمله لرجاء
ذلك الثواب اعطيه وان لم يكن كما بلغه مع اعتضادها بالشهرة العظيمة كما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن الصادق
انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه وما رواه ايضا
عن محمد بن مروان انه قال سمعت ابا جعفر عم يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل
التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وما رواه الصدوق في كتاب ثواب
الاعمال عن صفوان عن ابي عبد الله عم انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله

كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلعم لم يقله الى غير ذلك واورد عليه بان الثابت من
الاخبار جواز العمل اذا روي الثواب لا اذا روي اصل العمل فلا يثبت العموم وبان الثواب كما يترتب
على المستحب يترتب على الواجب ايضا فلا وجه للتخصيص والجواب عن الاول ان رواية اصل العمل لا ينفك
عن لزوم الثواب وهو يستلزم الثواب وعن الثاني ان الاجماع اخرج الواجب فلا يجاب عنه بان الثواب
يدل على رجحان الفعل ولا دلالة له باحدى الثلث على فساد في تركه وغيره وانه لم يدل على الفساد
وعدمه ولكنه يدل على الواجب الذي هو في ضمنه دلالة الجنس على انواعه والعام على افراده وتحقيق المانع
بوجوب التثبت في خبر الفاسق واجاب عنه والدي العلامة دام ظله العالي بحصوله بالاخبار
المعاصدة بعمل المعظم وبان اللازم عند تعارض العامين والخاصين من وجه تخصيص اضعفهما
بالاقوى ولا ريب في ان القوة للاخبار لاستفاضتها واعتضادها بالشهرة القوية ويمكن ان
يجاب ايضا بان العمل حقيقة ليس بخبر الفاسق بل بالاخبار المذكورة المعتضدة هذا وقد يستدل
المانع بان كل فعل دائر بين الحرمة وغيره من الاحكام يجب تركه ولا شك ان هذا الفعل الذي
تضمن الحديث الضعيف استحبابه حصل فيه خطر الحرمة اذ لا يفيد بفعله شرعا ولا يصير منشأ
لاستحقاق الثواب الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال
بالنيات وفعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة ورد الحديث بها وبين كونه تشريعا وادخالا
لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة وجوابه ان احتمال الحرمة
انما هو اذا كان العمل بمجرد الخبر الضعيف وليس كذلك بل انما هو بالاخبار المستفيضة المعتضدة بالعمل
التي هي في الحجية وتاسيس الحكم في حكم الصحيح فان عمل الاصحاب انما هو لاجل هذه الاخبار كما
صرحوا به **الثالثة** هل يجوز العمل بالمرسل ام لا قيل بالاول وقيل بالثاني وفصل ثالث فعمل
بالقبول ان كان معاضدا بدليل اخر وان كان عمل الاكثر ورابع فقبله اذا علم ان المرسل لا يروي

الا عن ثقة وبعد ما علم اعتبار الشرط المذكورة في الراوي في قبول روايته يظهر فساد القول الاول واستدل
عليه بوجوه **الاول** اجماع الصحابة على قبوله وجوابه انه لو ثبت والقضايا المحررة لا اثباته لو ثبتت
لا يثبته **الثاني** ان رواية العدل عمن سكت تعديل له لانه لو روى عن غير عدل ولم يبين حاله لكان
ملبسا وهو ينافي العدالة وجوابه اولا منع كونه تعديلا لانه يمكن ان يتساه او لم يعلم بعينه فان جهل
عنه ولا يلزم الغش لصلاحيته للتاييد وثانيا تسليمه ومنع كونه مفيدا لانه يرجع الى شهادة العدل
فلا يفيد المطلوب **الثالث** ان اسناد الحديث الى المعصوم يستلزم اعتقاد صدقه لان اسناد ما هو الكذب
عنده اليه ينافي العدالة ولا ريب ان من حيث غير العدل الكذب عند العدل وجوابه هو الجواب عن الثاني
ثانيا وثالثا واما الثالث فمبني على انه هل يقبل الضعيف المجبر بعمل الاصحاب ام لا وقد عرفت
تحقيقه واما الرابع فما يتمسك به عليه ظ وجوابه ان حصول العلم المذكور من الاستقراء غير ممكن ومن
الاخبار يرجع الى تعديل المجهول ومما ذكر ظهر ان القوة للقول الثاني نعم الظ كما مر في الضعيف قبوله
اذا كان الارسال ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او ممن بعده ولم يكن قبله موجب الرد
وليس ذلك لدلالة ذلك الاجماع على تعديل من سكت عنه حتى يرجع الى تعديل المجهول فانه يقبل
معه الخبر ولو علم فسق المخبر بل لايجابه التبين والتثبت كما لا يخفى وكذا في المجبر بعمل الاصحاب
الذي كان دليلهم ذلك كما مر **الفصل الرابع** في فوائد متفرقة **الفائدة الاولى** يجوز
نقل الحديث بالمعنى للعارف مع تساويهما في الافادة والجلاء والخفاء خلافا لبعض العامة
لنا بعد الاجماع وجوه **الاول** صحيحة ابن مسلم عن ابي عبد الله عم قال قلت له اسمع الحديث منك
فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس و**الثاني** انا نعلم بالضرورة ان صحابة الذين
رووا عن الرسول هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث يصير
محفوظا لهم ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر

فنعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ **الثالث** ان ذلك هو الطريقة المعهودة
في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة
العرف والعادة فان المقصود فيهما من التكلم هو تفهيم المراد من دون اعتبار خصوصية اللفظ
احتج المخالف بوجهين **احدهما** قوله صلعم رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى من هو افقه منه وجوابه ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه
اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه كما يوصف كل من الشاهد والمترجم بانه مؤد كما سمع **وثانيهما**
ان فتح هذا الباب يؤدي الى الاخلال بمقصود الحديث لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ
والنسبة في الاستنباط فالنقل في كل مرة يوجب تغيرا ما حتى يحصل بعد كثرة تغير المقصود بالكلية
وجوابه انه خروج عن المتنازع فيه **الفائدة الثانية** اذا روي تفسير حديث وفسره بتفسير فالاكثر
على لزوم حمله عليه ان كان الخبر مجملا وكان التفسير احد محامله وعلى لزوم العمل بالظاهر ان كان ظاهرا
في معنى وحمله على غيره والظاهر ما اختاره والدي العلامة دام ظله وهو عدم حجية قوله في الصورتين
لامكان ان يكون تفسيره برايه الا انه يصلح تاييدا في الصورة الاولى لما لم يكن له معارض يكون الحمل
رجحان بخلاف الثانية لوجود معارض اقوى **الفائدة الثالثة** اذا روى اثنان او جماعة
ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة لم يخالف المزيد عليه فان تعدد المجلس او اشتبه
قبلت الزيادة اذ المقتضي له موجود والمعارض مفقود اذ ليس الا سكوت الاخر عن الزيادة
وهو غير موجب لنفيها وان اتحد فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبطه
الواحد او كان تاركها اشد ضبطا من راويها لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها
على سهوه او على انه قد سمعها من غير المعصوم وتوهم انه قد سمعها منه عم والا فيقبل لما مر
الفائدة الرابعة لا بد للراوي من مستند يصح لاجله الرواية وهو في الرواية عن المعصوم

ويكون التاسي في الندب ندبا وفي المباح مباحا او بان المفهوم منها مطلق طلب الاسوة الشامل للواجب والمستحب والقدر بباعتبار احد جزئيه ولا يشمل الاسوة في المباح ويرد على الاول منهما ان معنى اباحة التاسي انه يجوز التاسي وتركه ومرجعه الى عدم ثبوت التاسي وكذا الاستحباب فهذا الدليل الخارجي الدال على عدم ثبوت التاسي في المباح والمستحب ان كان اقوى من جميع الادلة الدالة على ثبوته فيهما فيجب ان يحكم اولا بعدم ثبوته فيهما وثبوته في الواجب فقط فح لا يمكن ايجاب هذا الجواب حكم بثبوته في الثلثة وان لم يكن اقوى منه فدليل الجميع على وجوبه فيهما ايضا ويكون الايراد باقيا ويرد مثله على الثاني ايضا فالصواب ان يجاب بتسليم ان مقتضى الايات ذلك ولا يلزم منه وجوب المندوب او المباح لان الوجوب يتعلق بالتاسي دون الفعل والتاسي في المباح يحصل بكل من الفعل والترك اما من الفعل فظاهر واما من الترك فلان فعله مخير بالاباحة تصريح بجواز الترك فتركنا اياه ايضا فهذا الفعل يجوز فعله وتركه وهذا معنى المباح وهكذا نقول في المندوب ولا يلزم من ذلك وجوبهما التخييري لان الواجب التخييري هو ان يكون كل فرد منه منظورا للشارع من حيث يتعلق به الوجوب فكان الكلي المشترك جزء لحقيقة كل من افراده وغير ذلك ليس منه مثلا تعلق الوجوب بالصوم الذي لا يمكن وجوده الا في ضمن العقد او النوم مع ان شيئا منهما ليس واجبا تخييرا ايضا كذلك هذا وذهب بعضهم الى ان حكم ما لم يعلم جهته واستدل بانه لما جاز اختلاف تكليف النبي والامة وعلم اختصاصه بخصايص فكل ما فعله يحتمل ان يكون منها واجاب عنه والفوائد في شرح المختصر بان هذا الجواز بالنظر الى العقل واما السمع فقد دل على عموم ثبوت التاسي الا ما خرج ما صح باختصاصه به وبقي الباقي داخلا فيه والصورة السادسة والسابعة هي ان يتردد فيه انه من العادة او العبادة او يعلم كونه عبادة ولم يعلم جهته والخلاف في حكمهما الى مذاهب الاول انه الندب وهو الذي ذهب اليه العلامة دام ظله الثاني انه الاباحة وهو الظاهر من المبسوط

الثالث الوجوب

الثالث الوجوب والرابع الوقف واليه ذهب السيد الخامس التفصيل بانه ان كان من العادات فالجواز وان كان من العبادات فالندب وهو الظاهر من التهذيب والاظهر هو الاول لان الفعل ان كان عرديا ابيح الوجوب وسائر الاحكام غير الحرمة يستحب خير الاحتياط فهذا الفعل يكون عبادة مستحبة وان كان قبل الفعل فيما نحن فيه يحتمل الحرمة ايضا لاحتمال كونه من الخصايص قلنا الفرد يحمل على الغالب والمشكوك اكثرها من المختصات وايضا مفاد دليل عموم التاسي اشتراك الامة في جميع ما يفعل فيجب الحكم به الا مع الدليل ولان الغالب في فعله هو الواجب والمندوب كما صرح به بعضهم ويدل عليه ايضا ان لا كثر الافعال جهات بعضها ارجح من الاخر ولا شك ان المعصوم لا يفعل الا مع جهة الراجحة فيكون فعله راجحا في الاغلب فيجب حمل ما لم يعلم عليه خرج الواجب بالاصل فيكون مندوبا احتج المبيح بان فعله لا يحرم ولا يكون الا رجحان لم يثبت فلنا شئ مما ذكرنا يثبته احتج الموجب بما اتاكم الرسول فخذوه قلنا المراد ما امركم لانه السابق الى الفهم حيث قابله بقوله وما نهاكم ليتوافق طرفا النظم وهو اللايق بالفصاحة الواجب رعايتها في القران او نقول لا نم ان الايتاء يطلق على الفعل لان المتبادر من ايتان الشئ للشئ اعطاؤه له ولا يتاتى ذلك في الفعل بل في القول لانا نحفظه فكانه اعطاناه وبقوله تعالى فاتبعوه قلنا المتابعة في الفعل عبارة عن فعل ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل فلا يلزم علينا الفعل على سبيل الوجوب الا ان يعلم انه فعل على جهة الوجوب فانه التاسي وجوابه كسابقه وبقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره قلنا اولا لا نم الاشتراك وثانيا نسلمه ونقول بتعين ارادة القول بقرينة سبق ذكر الدعاء او نقول الحمل على الوجوب يحتمل المخالفة لان الجهة جزء الفعل وثالثا ان الامر هنا بمعنى الماموريه وهو لا يكون الا واجبا وليس الفعل الذي لم يعلم جهته واجبا لانه المفروض وبقوله اطيعوا الرسول قلنا الاطاعة امتثال ما امر به وغير معلوم الجهة ليس مامورا به وبقوله لكيلا

يكون على المؤمنين حرج قلنا اولا ان اللازم منه تشريكهم معه في الافعال بمعنى ان كل ما هو واجب عليه فهو واجب عليهم وكلما هو مباح له فهو مباح لهم وهكذا لا وجوب كل ما فعل عليهم وثانيا ان تزويج النبي لزوجة زيد اما كان معلوم الجهة او لم يكن فان كان الاول فهو غير محل النزاع وان كان الثاني فالاية تدل على خلاف المطلوب لا باحة تزويج ازواج الادعياء وبان الحمل على الوجوب احوط للامن من الاثم فيجب حمله عليه قلنا لا يجب الاحتياط الا فيما ثبت وجوبه واستدل المتوقف بان فعله يحتمل ان يكون واحدا من الثلثة فلا يمكن الجزم بشئ منها قلنا المساواة ممنوعة لما ذكره المفصل على الاستحباب ان ظهر قصد القربة انه ظهر الرجحان فيحكم به والمنع من الترك زيادة لم يثبت والاصل عدمه وعلى الاباحة ان لم يظهر بانه ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل قلنا ثبت الندب بما ذكر

الفصل الثاني لا يتعارض الفعلان لانه انما يتم مع التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا وتناقضا وهما لا يتمان الا باتحاد الزمان ولا يمكن ان يوقع في زمان واحد فعلان فلا يمكن تعارض احدهما للاخر لامتناع اجتماع النقيضين وما ذكره بعضهم من امكان تعارضهما ايضا اذا دل دليل على التكرار ثم فعل ما يناقض حكمه فباطل لان التعارض ح بين الفعل وما دل على التكرار لا بين الفعلين نعم يتعارض فعل المعصوم وقوله ولتعارضهما ست وثلثون صورة لانه اما تقدم الفعل او تاخر او يجهل الحال وعلى التقادير اما يدل دليل على التكرار او لا وعلى التقادير اما يدل دليل على وجوب التاسي او لا وعلى التقادير اما يختص القول به او بالامة او يعمهما وحكم الصور الاربعة والعشرين الاولى اي التي يتقدم الفعل او يتاخر من

وقوع

وقوع التعارض وعدمه يظهر بالتامل وحكم المتعارضين ح نسخ المتاخر للمتقدم او تخصيصه واما الصور الاثنى عشر التي يجهل الحال فيها فستة منها التي لا يعلم وجوب التاسي فيها لا فايدة لنا في البحث عنها كما لا يخفى فبقيت صور ستة اولها احدها ان يدل الدليل على التكرار والتاسي وكان القول خاصا به ولا تعارض ح في حق الامة لوجوب العمل بالفعل عليهم واما في حقه فلا يمكن الحكم بنسخ احدهما للاخر ولا فايدة في تحقيقه وثانيها ان يكون القول خاصا بالامة ولا تعارض ح في حقه واما في حق الامة فوقع التعارض واما حكمه فذهب بعضهم الى العمل بالفعل وبعضهم الى العمل بالقول وبعضهم الى انه لا يمكن القطع باحد الطرفين واحتج الاول بان الفعل اقوى في الدلالة على مدلوله من القول والثاني بعكسه والحق كما افاده والدي العلامة دام ظله العالي انه على فرض تسليم واحد منهما لا مدخلية له في المطلوب لان رجحان دلالة احدهما على الاخر لا يدل على تاخره عنه ولا يصلح مرجحا للعمل به دون الاخر فالظاهر حينئذ هو التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل وثالثها ان يكون عاما لهما وحكمه ظهر مما مر ورابعها وخامسها وسادسها ان لا يدل دليل على التكرار وعلم التاسي سواء كان القول خاصا به او بهما او عاما لهما وعرفت حكمهما مما ذكر وان لم يترتب عليه فايدة بالنسبة الينا ايضا لان الفعل لا يجب علينا قطعا ومن اراد ان يطلع على حكم جميع الصور المذكورة

فلينظر الى هذا الجدول

	بتقدم الفعل					بتقدم القول					بجهل الحال			
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الفعل الخاص بنا	[illegible]	لا معارضة	[illegible]	لا معارضة	القول الخاص بنا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	القول الخاص بنا	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
الفعل الخاص به	[illegible]	لا معارضة	لا معارضة	لا معارضة	القول الخاص به	[illegible]	لا معارضة	لا معارضة	[illegible]	القول الخاص به	[illegible]	لا معارضة	لا معارضة	[illegible]
الفعل عام	نسخ او تخصيص ان تقدما	لا معارضة	[illegible]	لا معارضة	القول عام	نسخ او تخصيص ان تقدما	[illegible]	[illegible]	[illegible]	القول عام	توقف ان تقدما	[illegible]	[illegible]	[illegible]

الفصل الثالث تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد ولا يجوز مثله للمجتهد او بالقضا كرفع الخصومة بين المتخاصمين او بالفتوى كالتبليغ كالعبادات ويجوز مثلها للمجتهد والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا والقضاء ولاية شرعية في الحكم لمعين على معين باستيفاء الحق فالامام سيد القضاء وهو مبدا الحكم والحكم انشاء احد المتنازعين بما يقتضيه الاجتهاد لمصالح المعيشة والفتوى مجرد اخبار عن حكم الله في قضية والفرق بينهما من وجوه احدها ان الحكم انشاء خاص والفتوى اخبار عام وثانيها ان الحكم لما كان غايته قطع المناقضة لا يجوز نقضه لحاكم اخر بل يجب ان ينفذه غيره من الحكام ما لم يخالف

دليلا قطعيا

دليلا قطعيا والفتوى يجوز نقضها لمفت اخر ولمستفت لا يقلده وثالثها ان الحكم في مورد لا يتعدى الى مثله وان لم يتبدل المتنازعان والفتوى في مورد يعم حجيته لمثله وان تبدل المستفتي ثم انه قد يشتبه في بعض الموارد انه من الحكم او الفتوى وذكر بعضها والدي العلامة دام ظله في انيس المجتهدين ولا بد من التامل حتى يهتدى الى الحق الاصل الثالث في تقرير المعصوم وتقريره حجة اذا لم يكن لتقية او لمصلحة اخرى ولم يتقدم الانكار ولم يعلم عدم النفع لان التقرير على المحرم محرم عليه فالظاهر رضاه فيه وان ضم بالتقرير الاستبشار صار حجيته اوضح فاذا فعل فعل بحضرته او في عصره وعلم به فاقره عليه ولم ينكره دل على الجواز لفاعله ولغيره لان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة الباب الثالث في الاجماع وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففي تعريفه وهو على طريق العامة غيره على طريق الخاصة فلنذكر اولا تعريفه على الاول وثانيا على الثاني فنقول عرف الاجماع على طريق العامة بتعريفات كثيرة اقربها الى الصحة ما ذكره الحاجبي وهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ان كان المراد بالاجماع المعرف اعم من الاجماع على ما ليس بديني وما ذكره والدي العلامة دام ظله وهو انه اتفاق المجتهدين او اهل الحل والعقد من هذه الامة في عصر على امر ديني ان كان المراد منه هو الاجماع على الامر الديني فقط واما ما نقل من بعض ادلتهم ان المراد هو الاول واما ما يتى من ان الاجماع المعرف في كتب الاصول من الادلة الشرعية والاول ليس منها ففيه نظر والتقييد بالمجتهدين او اهل الحل والعقد لاخراج العامي فانه لا يعتبر وفاقا وان كان اللازم من ادلتهم اعتباره ثم انه اورد عليهما بان في عصر اما يتعلق بالاتفاق او بالمجتهدين فعلى الاول سعي المجتهدون على عمومه فيفهم منه اتفاق جميع مجتهدي هذه الامة في عصر وهو مخ

وعلى الثاني يدخل في الحد ما لو كان المجتهدون في عصر اتفقوا ولم يكن اتفاقهم في زمان واحد وما اذا اتفق مجتهدو عصر في عصر اخر نشا فيه مجتهد اخر مخالف لهم ويمكن ان يجاب اولا باختيار الاول قوله سعي المجتهدون على عمومه قلنا ثم ونقصد الاتفاق بعصر دليل عليه وثانيا باختيار الثاني والقول بان المتبادر من اتفاق مجتهدي عصر على قول اتفاقهم عليه مجتمعين وكذا المتبادر منه اتفاقهم عليه حين كونهم مجتهدي ذلك العصر لا اتفاقهم عليه ولو بعد كونهم بعض مجتهدي عصر اخر وثالثا باختيار ثالث وهو ان المجرور متعلق بكل منهما على سبيل التنازع هذا ويرد عليهما انه يخرج من الحد اكثر الاجماعات المعتبرة عند العامة اما اولا فلان الامة شاملة للعامة والخاصة وساير فرق الاسلام مع انهم لا يشترطون في الاجماع اتفاق مجتهدي الشيعة وغيرهم واما ثانيا فلان المراد بالمجتهدين ان كان جميع المجتهدين في جميع العلوم كما هو مقتضى تعريفه وجمعيته فيخرج كثير من الاجماعات التي اعتبروه في الفقه مثلا لانهم لا يشترطون فيه اتفاق مجتهدي علم الكلام مثلا وهكذا وان كان المراد منهم الفقهاء كما هو المتعارف المتبادر فيخرج منه كثير من الاجماعات التي اعتبروه في الكلام مثلا لانهم لا يشترطون فيه اتفاق مجتهدي علم الفقه مثلا واما على طريق الامامية فلما كانت حجية الاجماع عندهم لكشفه عن قول المعصوم فحقيقته اتفاق يكشف عن دخول قول المعصوم او اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صدر عن رئيس الامة وما قيل انه اتفاق رؤساء الدين في عصر على امر ديني غير صحيح فصل الحق امكان وقوعه اما امكان وقوع الاجماع المعتبر عند العامة فلامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم فيعتقده ويتفق الاراء على ذلك فينعقد الاجماع واما امكان وقوع الاجماع المعتبر

عند

عند الخاصة فلامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم فيعتقده فتم اتفاق الاراء المذكور ليكشف من دخول قول المعصوم باحدى الوجوه الثلثة الاتية فيحصل الاجماع احتج المخالف بوجهين احدهما ان الاتفاق لا بد له من مستند والظني لا يصلح له لان العادة تحيل اتفاق الانظار المتباينة على امر لا جله فتعين القاطع والعادة تحيل عدم نقله فان لم ينقل علم عدمه وان نقل استغنى به عن الاجماع والجواب ان الاتفاق من كليهما جايز اما من الظني فلان العمل به لازم على كل مجتهد اذا لم يوجد معارض اقوى منه وبعد لزوم العمل عليه لا بد من اتفاق الاراء عليه واما من القطع فنقول عدم نقله لا يدل على عدمه لانه لا وجد ما هو اقوى منه استغنى به عن نقله ونقله لا يغني من الاجماع ولا يجعله غير مفيد لان تكثير الادلة فايدة يعتني بها فانا كثيرا ما نرى انهم يعولون في الاستدلال بالنص والاجماع سلمنا انه يغني من الاجماع ولكن ليس كلامنا هنا في كون الاجماع مفيدا او غير مفيد وثانيهما ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع من ذلك والجواب ان ذلك انما هو فيما لم يكن الجميع طالبا له ولم يكن ماخذه معينا منتشرا في الاقطار واما احكام الشرعية فالكل منطلق بتعلمه والسعي والاجتهاد في تحصيله وماخذها معلوم وهو الكتاب والسنة وانتشاره في جميع الافاق فصل اذا ثبت امكان وقوع الاجماع فهل هو حجة شرعية ام لا ولا خلاف بين الخاصة والعامة في حجيته الا من شذ وانما اختلف الفريقان في مدرك حجيته وفيما هو اجماع وحجة وههنا فوايد لا بد من ذكرها اولا ثم بيان حجيته على طريقنا وذكر مدرك حجيته على طريقهم الاولى في بيان موضع الخلاف بين الفريقين في الاجماع اعلم ان المخالفة بينهما وقعت في موضعين احدهما في معنى الاجماع وحقيقته

وثانيهما في سبب حجيته اما الاول فلان ما يعلم العامة اجماعا ويعتبرونه غير ما يعلم الخاصة
اجماعا ويعتبرونه فان الثاني على ما مر هو اتفاق كاشف عن قول المعصوم فالكشف مأخوذ
في مفهومه والاول مجرد اتفاق جميع العلماء والفرق يظهر في موضعين احدهما فيما لو خالف
غير النادر فانه ليس باجماع عند العامة مطلقا واما عند الخاصة فاجماع ان كشف عن
قول غير المعصوم وثانيهما فيما اتفق جميع العلماء الموجودين غير المعصوم في زمان غيبته ولم
يكشف ذلك عن قوله فانه اجماع عند العامة لانكارهم وجود المعصوم دون الخاصة
وبما ذكر ظهر ان الفرق بين الاجماعين عموم من وجه فان الاجماع عند الخاصة اتفاق
يكشف سواء كان اتفاق جميع المجتهدين او لا وعند العامة اتفاق جميع المجتهدين
سواء كشف ام لا واما الثاني فلان مدرك حجيته عند العامة هو الادلة العقلية
والسمعية الاتية وعند الخاصة هو دخول المعصوم فيه فدليل حجيته عند الخاصة امر داخل
في حقيقته جزء لها وهو كشفه عن قول الرئيس وعند العامة امر خارج عنها مخالف
لها الثانية هل يتصور المخالفة في حجية الاجماع ام لا فنقول لا يمكن نفي حجية
الاجماع على طريق الخاصة بالمعنى المتبادر لاشتراطهم فيه العلم بدخول المعصوم في كلي
واما بمعنى نفي العلم بدخوله فممكن عقلا ولكن سنفيه ما سنذكره في طريق الكشف وكذا يمكن بمعنى
انه اذا علم اشتماله على قول المعصوم فيكون الحجية في قوله لا في الاجماع ولكن ستعرف جوابه واما
الاجماع على طريقة العامة فاما هو اتفاق جميع العلماء بحيث لا يشذ منه نادر كما هو مختار
بعضهم ولا يمكن نفي حجية ذلك الاجماع على قواعد الامامية حيث يقولون بوجود المعصوم
في كل عصر لانه اذا فرض اتفاق الجميع فيكون المعصوم ايضا منهم واما على قواعد العامة
فنفيها ممكن عقلا واما شرعا فينبغي ان يرجع الى الادلة التي ذكروها في حجيته فان ثبتت

الادلة مقتضاها هو المتبع وان لم يتم فيحكم بعدم حجيته واما هو اتفاق العلماء مع عدم
قدح مخالفة النادر كما هو مذهب بعض اخر ولا يلزم القول بحجية ذلك الاجماع على شيء
من القاعدتين اما على قواعدنا فلاحتمال ان يكون ذلك النادر هو المعصوم واما على قواعدهم
فظاهر بل يجب ان يرجع الى الادلة الخارجية الثالثة قد ظهر لك مما ظهر لك من تضاعيف
عباراتنا ان ما نسب الينا بعض مخالفينا من القول بعدم حجية الاجماع ليس من افتراء
محضا بل هو من حيث صدوره منه صدق لان ما يعلم العامة اجماعا لا نقول بحجيته وما
نقول بحجيته لا يعلم العامة اجماعا واجماعهما في فرد غير مفيد لان قولنا بحجية ذلك الفرد
ليس لكونه اجماعا على طريقة العامة بل لكونه اجماعا على طريقتنا وهم لا يسمونه اجماعا فتامل
الرابعة قد اشتهر في الالسنة ان الخاصة لا يقولون بحجية الاجماع من حيث هو اجماع بل يقولون
بحجيته من حيث هو كاشف عن قول المعصوم ولا يحصل له عند التامل اذ يصح ذلك لو لم يكن الكشف
داخلا في حقيقة الاجماع واما اذا كان داخلا فيها كما هو في الواقع فحيثية الكشف نفس حيثية
الاجماع فيكون حجيته من حيث هو اجماع اي من حيث هو اتفاق كاشف فتامل الخامسة
قد اشتهر ايضا انه لا خلاف لجمهور الشيعة مع العامة في اصل حجية الاجماع فانهم لا ينكرونها
بل انما خالفوهم في وجه حجيته ومدركها فانهم يقولون انها باعتبار دخول قول المعصوم
وهم يقولون انها باعتبار الايات والروايات ولست ادري ان من يقول بذلك ما اذا اراد
بالاجماع فان اراد به لفظ الاجماع فهو صحيح وان اراد به ما يصدق عليه عندهم فقد عرفت
ان الشيعة لا يقول بحجيته فانه لو عرف جميع المجتهدين من هذه الامة في عصر وعلم اتفاقهم على
امر ولم يعلم اتفاق المعصوم معهم فلا شك ان العامة يقولون بحجيته دون الخاصة
السادسة صرح والدي المحقق دام ظله في رسالته المعمولة في الاجماع بان المراد من دخول

قول المعصوم ليس بان يكون معهم ويظهر شخصه عليهم ويدخل في جملتهم بل المراد ان يكون
اقوالهم موافقة لقوله وهذا لا يستدعي ان يكون شخصه في اشخاصهم ولا ان يكون في زمانهم
فبهذه الجهة يمكن انعقاد الاجماع في زمان الغيبة لان الانعقاد غير محتاج الى حضور دخول
شخص امام العصر في جملة المجمعين بل يمكن انعقاد الاجماع بان يكون مطابقا لقول
واحد من الائمة الماضين بان يصل الى المجمعين خبر عنه او علموا انه من احد من الائمة
فاجمعوا عليه وجعلوه اجماعيا واذا عرفت ذلك فلنشرع الان في ذكر ما يدل على حجيته
عند الفريقين فنقول مدرك حجيته عند العامة وجوه من الادلة العقلية والنقلية
التي ذكروها في كتبهم ورد ها الخاصة ولا يخفى ان ردهم لها ليس لدلالتها على عدم حجية
الاجماع الذي يقولون بحجيته فانها على تقدير تماميتها لا تدل الا على حجية اتفاق جميع المجتهدين
الذي بعض افراده حجة عند الخاصة ايضا لا على عدم حجية غيره بل لزعم العامة دلالتها على
حجية ما لا يعلمه الخاصة حجة وهو بعض افراد اتفاق جميع المجتهدين زائدا على دلالتها
على حجية ما يعلمه حجة وعلى هذا فرد هذه الادلة ونزيفها مطلقا بوجوه لا يرتضيه العقل
كما هو داب بعضهم لا وجه له بل هو خارج من طريقة الانصاف بل اللازم عليك اعمال النظر
في كل واحد منها فان كان له دلالة على الزائد فرده ولطرحه والا فتمسك به واستدل به
على المطلب ايضا فنقول ما استدل به العامة على حجية الاجماع من وجوه الاول ان اجماع المجتهدين
على حكم يدل على وجود دليل قاطع على المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجتماع الخلق
الكثير على حكم بدون قاطع واورد عليه بايرادات واخص الجواب واصعبها جوابا
ثلثة ايرادات الاول النقض باجماع المخالفين على انكار رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم ثم اجيب
عنه بانهم تبعوا الاحاد من متقدميهم لعدم تخفيفهم ولذا لم يحصل اجماعهم حال الفرقة

فالاجماعات القطعية لا يمكن ان يحصل بدون قاطع وما لم يبلغ حد القطع يمكن
حصوله بدونه وفيه اولا ان القول بان اجماعهم حصل من متابعة الاحاد وانه ليس
قطعيا انما يرد على من نقض باجماع كل من الامم المخالفة على شيء واما على ما قرره من
النقض باجماع جميعهم على امر واحد فقط انه لا يمكن القول بذلك لانه ظاهر ان ذلك
ليس من متابعة الاحاد بل متابعة الاجماع السابق على بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم ولان قطعية
هذا الاجماع ووصوله حد الضرورة قطعي واصل حد الضرورة وثانيا انه لو سلم ذلك
لكان ردا على دليلكم ايضا لانه لو جوزت العادة اجماع ذلك الجمع الكثير الشايع فيهم
من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى زماننا هذا اعتبارا بمتابعة الاحاد والشبهات مع كثرة العلماء
الحكماء فيهم كيف لا يجوز اجماع مجتهدي عصر واحد على امر عنادا بمتابعة الاحاد والشبهات
فان البديهة حاكمة بان علماء هذه الطوائف في جميع هذه الاعصار اكثر جدا
من علماء عصر واحد من هذه الامة والثاني انه لو سلم ذلك الامتناع ليصح فيما لو كان
المجمعون عددا كثيرا وظاهر ان كل اجماع عند العامة لا يجب ان يكون كذلك بل يجوز ان
ينعقد بثلثة او اربعة عند انحصار المجتهدين فيهم في عصر والثالث ان هذا لا
يجري فيما اذا كان المجمعون عددا كثيرا وصح كل واحد منهم بدليل الحكم وكان ظنيا
وبذلك يظهر ان اجتماع الكثير لا يستلزم القاطع هذا والتحقيق ان ذلك الدليل
لا يثبت حجية غير ما يعلم الخاصة حجة لانه يدل على ان حجية الاجماع لكشفه عن
القاطع الذي هو قول المعصوم اذ لا قاطع غيره في الاحكام الشرعية فلو حصل اجماع
لم يكشف لا يدل ذلك على كونه حجة نعم دعوى دلالة الدليل ان كل اجماع كاشف عنه
امر اخر الثاني انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولا ريب في انهم مع

كثرتهم العظيمة وتحقيقهم لا يجمعون على شيء بدون قاطع ويرد عليه اولا ما مر من النقض
باجماع المخالفين وثانيا ان انعقاد ذلك الاجماع في حيز المنع بل الاصل في نقله امام
الحرمين وهو ايضا لم يدع الاجماع صريحا قال فقد راينا التابعين قاطعين بالمنع
من مخالفة الاجماع وقطع التابعين لو سلم ليس اجماعا ولو سلم فمن اين يحصل لنا القطع
به بمجرد دعواه او مع ضم دعوى التابعين له ايضا بل لا يفيد ظنا ومن فتش عن التابعين
طرا حتى يظهر له اتفاقهم قاطبة على ذلك من غير تقية وخوف من القدح في الاجماع
الذي تمسكوا به في خلافة اول الخلفاء ولو سلم حصول القطع بالاجماع المذكور فمن اين
نعلم انه وقع على تخطئة المخالف لما نعلمه العامة اجماعا اذ لعله كان واقعا على تخطئة
مخالف الاجماع الكاشف فهذا ايضا لو تم لا يثبت حجية غير ما نعلمه الخاصة حجة **الثالث**
انهم اجمعوا على ان الاجماع يقدم على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على
القاطع فلو لم يكن الاجماع قاطعا لزم تعارض الاجماعين وهو باطل ويرد عليه ما مر
من منع انعقاد الاجماع قاطعا لزم تعارض وبعد تسليم منع ان الاجماع الذي اجمعوا
على تقديمه على القاطع هو ما نعلمه العامة اجماعا **الرابع** قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا وجه الاستدلال ان الوسط العدل والاجماع على الخطاء ينافيه ويرد عليه
اولا انه لم لا يجوز ان يكون ذلك الاجماع صغيرة فلا ينافي العدالة وثانيا ان المعتبر
فيها هو عدم ارتكاب منافيها عمدا لا مطلقا لانه يختص بالمعصوم فيجوز ان يكون
اجماعهم خطاء وثالثا ان ظاهره يقتضي اتصاف كل من الامة بالعدالة وهو خلاف
الواقع مع اقتضائه حجية قول كل بعض ولو كان واحدا وان لم يحمل على ظاهره واريد
منه اتصاف مجموع الامة من حيث المجموع بها لم يتحقق اجماع الا بعد اتفاق كل من كان

ويكون

ويكون فلا يفيد ولا يجوز تخصيصه بامة كل عصر لانه تخصيص بلا مخصص بل لا يلائم التعليل
ايضا فيجب ان يراد من العدالة ملزومها وهو قبول الشهادة ويخصص الشهادة بالشهادة
في الاخرة كما نقله المفسرون او يخصص الخطاب بمن ثبت عصمته كما روي عن الائمة **الخامس**
قوله تعالى وينهون عن المنكر اخبر انهم ينهون عن كل منكر اذ لام الجنس يفيد الاستغراق او
الماهية وهو ينافي الاجماع عليه ويعلم ما يرد عليه من سابقه **السادس** قوله سبحانه فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله ورسوله شرط سبحانه في الرد اليهما وجود التنازع فيفهم منه انه اذا
عدم وحصل الاتفاق لم يجب الرد نفيا للشرط ويرد عليه اولا ان في الجميع عليه ايضا يمكن ان
يتحقق التنازع بين اثنين كما اذا حصل الاتفاق في عصر ما والتنازع في عصر اخر بعده ولم يعلم
المتنازعان حصوله او يعلمان ولكن لا يعلمون حجيته فلو كان الاجماع حجة لجاز الرد اليه
مع انه خلاف صريح الاية فلا يكون حجة وثانيا ان المستفاد من الاية على ما ذكره المستدل
انه اذا حصل الاتفاق لم يجب الرد اليهما فنقول ان اريد عدم وجوب رد المتفقين فهو حق
ولكنه ليس للاتفاق بل لما استندا اليه وهو الرد اذ لا اجماع الا مع مستند وان اريد عدم وجوب
رد غيرهم فلا نسلم كونه مستفادا من الاية لانه لم يحصل الاتفاق بين ذلك الغير والمتفقين
بعد وثالثا ان عدم وجوب الرد يحتمل ان يكون لاجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل
على مطلبه من عقل او نقل لا لحجية الاجماع **السابع** قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين توعد
سبحانه على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام
في الوعيد والاجماع سبيلهم اذ لا يمكن حمل السبيل على معناه الحقيقي فيحمل على اقرب المجازات
اليه وهو طريقتهم ومسلكهم في الدين والاحكام ويرد عليه اولا منع عموم السبيل لان الاصل في المفرد
المضاف اذا صدق على متعدد ان يراد منه واحد يكون له مع المضاف اليه خصوصية ليست لباقي

معه اما لكونه اعظم افراده او اشهرها او لكونه معهودا ولا ريب ان السبيل المعروف
او المعهود من المؤمنين هو الايمان ومتابعة الرسول وثانيا منع كون الاجماع سبيلهم
فان المراد بالسبيل ما يوصل الى المقصود والمراد به ههنا ما يوصل الى الاحكام وكون
الاجماع موصلا اليها فرع حجيته وهو بعد لم يثبت فهو ليس موصلا بل انه حاصل بعد الوصول
وثالثا انه ان اريد بلفظ المؤمنين حقيقته فلا يفيد وان اريد جمع منهم الى غير معين
فيلزم حجية اجماع عدة من مجتهدي عصر او من مجتهدي هذه الامة وان اريد جمع معين
اي الموجودين في عصر واحد فيتمسك باجماع خالفه غير العوام او باجماع مجتهد او مجتهدين
مع العوام في عصر لم يكن غيره او غيرهما وقد اورد عليها ايرادات اخر يبلغ سبعة او ثلثين
تركنا ذكرها لمخالفته الاطباق **الثامن** الاخبار مثل قوله لا يجتمع امتي على الخطاء
ونقل في المحصول والنهاية والعدة بتنكير خطاء وقوله لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتي امر الله وهم كذلك نقله في جامع الاصول
من رواية معوية في البخاري ومسلم وقوله اذا افسد اهل الشام فلا تزال طائفة من امتي منصورين
لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة وقوله لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق
ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل اخرهم المسيح الدجال اخرجه ابو داود ومن خرج من الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان
مع الواحد وهو مع الاثنين ابعد وعليكم بالسواد الاعظم وما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن وفي رواية انس عنه قال ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة
واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة وقوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة
ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وحتى يجيء المسيح الدجال ومن فارق الجماعة

مات

مات ميتة جاهلية ولا يجتمع امتي على الضلالة الى غير ذلك وقد وردت في احاديثنا
ايضا كما رواه الكليني عن الحلبي عن الصادق قال من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع
ربقة الاسلام من عنقه وروي ايضا عنه انه خطب رسول الله في مسجد الخيف وهي طويلة وفي
ضمنها ثلث لا يغل عليهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة لائمة المسلمين واللزوم
لجماعتهم ثم كلامهم في هذه الاخبار في موضعين **الاول** في اثبات حجية مدلولها وهو حقيته
المجمع عليه **والثاني** في كيفية الاستدلال بها اما الاول فلهم فيه طرق ثلثة **الاول**
انه متواتر معنى لوروده في اخبار لا تحصى **الثاني** ان القطع بصحة مدلول الخبر كما يثبت
بالتواتر يثبت بالاستدلال ايضا وهذه الاخبار كذلك لانه قد ظهر من التابعين الاستدلال بها
على حجية الاجماع بمدلولها والضرورة حاكمة بان ارباب الاحكام والاولياء العمل بالاحاديث
لا يجمعون على مدلول خبر لاجل كونه مدلوله الا ويكونوا قاطعين بصحته **الثالث** ان غاية
ما في الباب انها اخبار احاد ولكن ذلك لا يخرجها عن الحجية وصحة اثبات اصل بها
سيما مع تلقي الامة لها بالقبول اذ لا يمكن انكار ظن صحتها فيحصل منها الظن بحجية
الاجماع فيجب العمل به واما الثاني فظاهر اما الايراد عليه اما على الاول او على الثاني و
الاول ثلثة يرد كل منها على احد طرقه فالوارد على الطريق الاول ان التواتر المعنوي
ثم فان ما وجدنا من الظواهر الواردة في طريق الفريقين لم يبلغ حدا يفيده لانه لا يحصل
الا بعد حصول العلم ولا يحصل ذلك به ولو سلم كفايتها في حصول التواتر فنقول حصوله
فرع اتحاد مضامينها بحيث يشتركون في شيء واحد وليس كذلك وكيف يمكن ادعاؤه مع ان
كثيرا من اكابر الفريقين انكروه كالعلامة والرازي والنظام والقاضي وبعض
المتاخرين وعلى الثاني ان ظهور ما ذكر من التابعين ثم ولو سلم فاجماعهم على مدلول

الاخبار لاجلهم بل ربما قالوا بر لاجل الايات والادلة العقلية فان ادعوا التواتر منهما كانت مكابرة ولو سلم فحكم الضرورة بان الاجماع على مدلول الخبر لا يكون الا بعد القطع بصحته ثم كيف ونقول بان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى الثالث انه على تقدير تسليم دلالتها على حجية الاجماع وحصول القطع بعموم وجوب العمل به مع ما ورد من النهي عن اتباع الظن مشكل جدا ووجوبه في بعض المواضع يثبت بالاجماع واثباته به ههنا يوجب الدور ثم على تقدير تسليمه فيكون من قبيل سائر الادلة الظنية التي يجوز التعارض فيها والترجيح ولا يكون حجة قطعية لا يجوز مخالفتها بوجه كما هو مذهبهم والثاني فكثيرة واصعبها ردا اثنان احدهما ان المستفاد من هذه الاخبار على ما استدلوا به ان ما اتفق عليه جميع هذه الامة كما هو مقتضى العموم او جميع علمائهم كما هو الظاهر حجة اما باعتبار الاجتماع او باعتبار الاشتمال على بعض محق وبحن ايضا لا ننكره فانه لا يفيد حجية ان يد عما يعلم المخالفة حجة لان المعصوم الموجود في كل عصر على قواعدنا من علماء الامة فلو لم يعلم اتفاقه لم يعلم اتفاق الجميع وان علم فقد حصل العلم بالاجماع الكاشف وثانيهما انهم لو استدلوا عليها بحجية الاجماع لزمهم حجية اجماع العوام اذا لم يكن مجتهد كما عند من يجوز خلو العصر من المجتهد او اجماع مجتهد واحد او مجتهدين مع العوام لو لم يكن غيرهم عند من لا يجوزه وهم لا يقولون به فلا يصح استدلالهم به عليه وظهر بذلك انه يصح لنا معاشر القائلين بوجود المعصوم الاستدلال بهذه الاخبار على حجية الاجماع ثم انه يرد على دلالة كل هذه الاخبار وجوه ايرادات اعرضنا عن ذكرها لمخالفته الاطناب ولاحتياجه الى مراجعة عيغني عنه استدلالي الآن بتكلم

البني

العين وو معها والحمد لله في السراء والضراء والشدة والرخاء واما مدرك حجيته عندنا معشر الامامية فهو اشتماله على قول من هو قوله حجة بل لا حجية في غيره فحجيته عندنا لا يحتاج الى دليل لظهوره فالكلام في هذا المقام منحصر في انه اذا حصل العلم بنفس الاتفاق كيف يحصل العلم بدخول قول المعصوم حتى يحصل العلم بالاجماع وذكروا في كيفية العلم بدخول قول المعصوم ثلث طرق وقد ذكرها والدي المحقق دام ظله في كتبه بحيث يشفي العليل ويروي الغليل ونحن ايضا نذكرها مع ذكر ما هو الحق منها فنقول اولها ما ذهب اليه شيخنا ابو جعفر الطوسي ره وهو انه تواتر الاخبار بانه اذا وقع اجماع على باطل يجب على الامام ان يرد المجمعين عنه ويظهر القول بخلافه فاذا لم يردهم ولم يظهر ظهر انه حق قال في العدة متى لم يكن على القول الذي انفرد به الامام دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة لشرط ان يكون معه معجزه يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقال في موضع اخر منها كلمات مضمونها قريب مما ذكر والاخبار الدالة على مطلوبه منها حسنة ابن عمار عن الصادق ع قال سمعته يقول ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها صحيحة ابي البختري عنه ع قال ان فينا اهل البيت في كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين ومنها صحيحة ابن وهب عنه ع قال قال رسول الله ص ان عند كل بدعة يكون من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا به يذب عنه ومنها صحيحة ابي بصير عن احدهما ع قال ان الله لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل والاخبار بهذا المضمون كثيرة وايد هذه الطريقة بانه

يجب عليه تقرير المعصوم ولا يخفى انه قد ظهر من كلام الشيخ ان اللازم على الامام ليس اظهار الحق فقط بل مع ما يدل على كونه حقا بحيث يظهر على الامة وهو الظاهر من الاخبار فلا يرد عليه ما اورده بعض المحققين من انه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول معلوم النسب في ذلك ايضا بل وجود رواية دالة على خلاف ما اجمعوا عليه لان القاء الخلاف على النحو المذكور لا يكفي في اظهار الحق اذ يشترط فيه ان يكون معه ما يدل على صدقه وكذا لا يرد ما يمكن ان يقال انه اذا خالف واحد مجهول او معروف يصدق ان الامة لم يجتمعوا على الخطاء والواجب على الامام دفع الاجتماع عليه لان مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام دفعه بل مناطه ان اللطف نعم اوجب ردع الامة عن الباطل حيث قال حتى يؤدي الحق الى الامة هذا والتحقيق منع هذه الطريقة لوجود ما ينافيها فان المراد من الاخبار كما افاده والدي المحقق دام ظله في ايس المجتهدين انه يجب وجود امام في كل عصر ليفعل ما ذكر لا ان فعله ذلك مشروط بعدم تقية او مصلحة اخرى في اظهاره فالواجب على الله نصبه وعليه الابلاغ والردع ان لم يمنعه مانع ويدل عليه انه كما في زمن الغيبة لا يجب عليه ذلك وبهذا رد هذه الطريقة السيد المرتضى وقال لا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره حجة الفرقة الناجية في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا ثم قد يتوهم رجوع اجماعنا على هذه الطريقة الى اجماع العامة فان المناط فيهما هو اتفاق الامة والدليل اخبار واردة من الحجة وهذا توهم فاسد لان الاجماع على هذه الطريقة

مزا٥

يدل على ان المجمع عليه هو قول المعصوم واجماع العامة يدل على انه لا بد من الاخذ على العمل به وان لم يكن قول المعصوم وثانيهما ما نسب الى السيدين المرتضى وابن زهره وهو انه اذا علم اتفاق جميع فقهاء الاسلام او الشيعة على حكم علم دخول الامام فيه وان لم يتميز بعينه وانه ظهر ان هذا مما اجمع عليه جميع خواص الدين وكلما اجمع عليه جميع هؤلاء يكون المعصوم من جملة المجمعين عليه فينتج المطلوب اما الصغرى فيثبت بما سنذكره واما الكبرى فظاهرة ولا يخفى انه على هذه الطريقة ان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا ينتج المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين بشرط ان لم يبلغ حدا يقدح في العلم الاجمالي ولكنه يضر عليها مخالفة مجهول النسب لاحتمال كونه معصوما وكذا مخالفة معلوم النسب اذا بلغ حدا يقدح في العلم بعدم مخالفة مجهول النسب وشرط فيه وجود مجهول النسب ايضا كما لا يخفى هذا وبقي ههنا شيئان احدهما انه كيف يحصل العلم باتفاق الجميع اجمالا حتى يعلم وفاق من يجهل اصله ونسبه ايضا ويدل عليه ان فتاوى اعيان القدماء والمتاخرين محفوظة في الكتب المصنفة واراء المجتهدين الناقلين من الصدر الاول الى زماننا هذا مضبوطة في المصحف المدونة بحيث لا يخرج منها قول من يعبأ بخلافه ووفاقه بل الخلافات النادرة الشاذة وليس جميع هذه المجتهدين معلوم الاصل والنسب فاذا ظهر في حكم من الاحكام المهمة اتفاقهم بالتتبع التام والنظر بامعان الشديد والتفتيش البليغ على مخالفه علم انه مذهب كل الامامية ومما ذكرنا من كون فتاوى الجميع محفوظة فيهما تشهد به العادة ويعلمه من كان له تتبع في تصانيف كلمات الفقهاء وكتب المجتهدين فلا يحتمل ان يكون مخالف خرج قوله عن الكتب المصنفة فلم يصل خلافه الى المتتبع كيف وذلك ينافي شدة اهتمامهم في تتبع الاقوال وضبطها وبذل الجهد

في تفحص المسائل حتى انا نبصر في المسائل النادرة قد يتتبعوا الاقاويل ونقلوا الخلافات
النادرة من الاصحاب فاتفقوا في الاجماعات التي ادعاها من قبلهم بنقل مخالف فيها وان شذ
وندر بل لو بالغوا جهدا في تتبع اقوال العامة والواقفية وساير المخالفين ومذاهبهم ايضا بحيث
لا يفتهم منها شيء الا ما شذ وندر فكيف باقوال الخاصة والمسائل المتعارفة التي يعم بها
البلوى فيمكن للمجتهد بتتبع اقوالهم وان كان يوجد بعضها في كتب غيرها انه يظن
باتفاقهم على حكم وان لم يعثر على نقل اجماع منهم واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم
الاجماع وكذا ساير القراين فيكون حصول العلم بالاجماع اظهر والقول بانه لو كان ارباب
التصانيف يجمعون اقوال جميعهم لصارت بحيث لا يعد كثرة كلام واه اذ ليس لكل من
المجتهدين في كل حكم قول على حدة وكذا القول بان كتب اصحاب الائمة قد اضمحلت فبقي
مذاهبهم في حيز الجهل لان ارباب التصانيف بذلوا جهدهم في ضبط الاقوال ونقل كل
متاخر قول من تقدمه فلم يخرج قول من ضبطهم واصحاب الائمة لم يكن من عادتهم ان
يصنفوا كتابا يذكرون فيها فتاويهم بل دابهم ان كل ما يسمعونه من المعصوم يسندونه
اليه ولا يقتصرون على مجرد الفتوى واكثرها اسندوه اليه نقله حفاظ الاخبار ونقلة
الاحاديث شكر الله مساعيهم الجميلة فيمكن استنباط مذاهب الاصحاب من كتبهم مع انهم
لشدة اهتمامهم في ضبط الاقاويل نقلوا ما اشتهر من فتاويهم ومع قطع النظر عن ذلك
كله نقول هيهنا مقدمة مسلمة عند المحققين من اهل الكلام والاصول والميزان يسمى با
لقطعيات العادية يستعملونها في المطالب العظيمة ذكرها والدي المحقق دام ظله في انيس
المجتهدين لاثبات هذا المطلب وهي انه قد يمكن بنحو من التتبع حصول الاطلاع باتفاق
جميع خواص طائفة على حكم وهو ان يتتبع احد اقوال بعض مشاهيرهم ومحققيهم فوجدها
مطابقة

مطابقة على حكم ولم يجد منهم مخالفا وانضم اليه بعض القراين الدالة على الاتفاق
فانه يجد في نفسه حصول العلم به وان لم يحط باحوال الكل ضرورة لان العادة تحكم بانه لو كان
فيه مخالف يظهر منه اثر فيما بينهم فلو وجدنا بالتتبع تطابق اقوال جماعة من مشاهير القدماء
والمتاخرين ومحققيهم على حكم فيمكن ان يحصل لنا العلم بالاتفاق عليه بالمقدمة المذكورة
وان لم يتتبع اقوال جميعهم ومن انكر ذلك فهو منكر لبديهة العادة وثانيهما انه ان علم
ان المعصوم قال بمثل ما قال ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم بل المعتمد
هو قوله وان لا فكيف يعلم انه موافق لهم والجواب انه فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
وكلامنا هو في العلم الاجمالي وذلك من باب الكلية الكبرى في الشكل الاول فان
العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل وفي
ضمن قولنا كل انسان جسم بالتفصيل هنا غاية ما يمكن ان يقال في بيان هذه الطريقة
والتحقيق انه ان حصل العلم الاجمالي المذكور بحيث يتناول الحجة يحصل العلم بالاجماع
ولكنه محل كلام لان ما ذكر في بيان حصوله انما يدل على اتفاق ارباب التصانيف
واصحاب الآراء ومن يتعارف نقل وفاقه وخلافه فان عدم نقله منه في شيء من الكتب
مع الاهتمام فيه يدل على عدم مخالفته واما دلالته على دخول المعصوم فمشكل اذ
لا يتعارف نقل وفاقه او خلافه في الكتب حتى يدل عدم وجدان المخالف على دخوله
ولا يتامل في ذلك من له ادنى فطانة نعم يرد ذلك في المسائل التي لم تكن عام البلوى
مشتهر بين الناس محتاجون اليها في الاغلب واما في المسائل المحتاج اليها كثيرا
التي كانت عام البلوى ويعلم او يغلب الظن على ان المعصوم بين حكمها وذكر ما يحتاج
اليه فيها ومع ذلك لم يظهر من قول المعصوم في الكتب والدفاتر اذا كان مخالفا

للمتفق عليه عين ولا اثر فالظاهر حصول العلم بدخول المعصوم في المتفق عليه ويرد
على هذه الطريقة انها يستلزم عدم حجية اجماع مجتهدي ازمنة الغيبة من ازمنة
المعصومين حيث لم ينتشروا في الافاق وكانوا معلومين الانساب ممتازين الاشخاص
وفساده ظ الثالث ما ذهب اليه معظم المتاخرين وهي طريقة الحدس والوجدان وهي انه
اذا علم اتفاق جماعة من خواص الائمة على حكم علم انهم اخذوه من قدوتهم لانه يمتنع
عادة اتفاق طائفة من خواص رئيس على حكم من غير ان يصدر عنه سواء كان جميع
خواصه او بعضهم بعد ان علم انهم لا يرون الحجية الا في قوله ولا يقولون الا من رايه
فانه لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يرون الحجية الا من راي فقيههم
فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه اليه يمكن حصول العلم بذلك بانه رايه فكذلك
اذا علمنا ان جمعا كثيرا من متقدمي فقهاء هذه الامة وجماعة غفيرا من متاخريهم وطائفة
من ارباب التصنيف وفرقة من اصحاب الحديث ممن قرب من زمان الحجة وممن بعد عنه
اتفقوا على مسئلة يحكم عقلا وعادة انهم اخذوها من قول من قوله حجة لهم وان
خالف فيه طائفة ممن لا يعرف نسبهم او يعرفها لانا نعلم ح ان عمل اصحابنا الامامية
ممن عاصر الائمة كان على ذلك لانه لولا ذلك لم ينقل الينا ولان رواة الحديث ونقلة
الاخبار وحفظة الاثار على كثرتهم وانتشارهم وطول ساعيهم وتوفر دواعيهم اخذوا
العلم والرواية عن اصحاب الائمة ولحقهم آخرون واخذوا عنهم وكذلك نقلت السلف
الخلف والاتي الماضي وهلم جرا الى زمن المشايخ الذين دونوا الفقه وضبطوا الاقوال
فلا يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا اذا حكموا بالاتفاق
الا ان يكون قولا نادرا مطروحا واذا علم ان عمل المعاصرين للائمة على حكم علم موافقة
الامام

الامام اذ من المعلوم ان جماعة من الاتقياء والاصحاب الذين كانوا في عصر المعصوم قرنا
بعد قرن وخلفا بعد خلف في مدة متمادية وكانوا مختلفين الى مجالس المعصومين
وكانوا متمكنين من استعلام الاحكام اذا حكموا بحكم فاخذوه من المعصومين والمنكر
مكابر ولا يخفى ان هذه الطريقة يجري في جميع ما يجري فيه الطريقة الثانية وفي
كثير مما لا يجري فيه منها في الاجماع الواقع في عصر الظهور وان لم يكن اجماع جميع المجتهدين
فيه فان العقل الصريح حاكم بانه اذا قال احد من كمل اصحاب الائمة قولا في مسئلة
ولم يظهر ببيان الائمة يحصل ظن باستفادته منهم واذا انضم اليه قول كامل آخر يقوى
به الظن وهكذا حتى يمكن ان ينتهي الى العلم بكونه منهم ع فاذا انتهى اليه فهو الاجماع
المعتبر عندنا مع ان المجمعين كلهم معلومين الانساب ومنها في الاجماع الواقع في
الازمنة القريبة من زمان ظهورهم حيث كان من يعتبر قوله محصورا معلوما ومنها
في اجماع شك فيه في وجود مخالف مجهول النسب بل فيما ظن او علم ذلك ايضا وان كان
متعددا ولا يخفى ايضا ان هذه الطريقة صحيحة مثبتة للحكم فيما يجري فيه هذه والطريقة
الثانية بل ما يجري فيه الثانية اولى بان يجري فيه هذه ولكن ليس هذه الطريقة
كلية بحيث كلما علم اتفاق جمع حصل منه العلم بدخول قوله بل يختلف ذلك باختلاف
منازل الرجال ومراتبهم فالمناط اتفاق يعلم ان المتفقين لا يجزمون بحكم من غير
اخذه عن قدوتهم والظاهر ان العلم بحصوله موقوف على العلم باتفاق المتقدمين سيما اصحاب
المعصوم وقد عرفت انه يمكن تحصيل العلم باتفاقهم ثم يمكن استنباط طريقة رابعة
من الطريقتين الاخيرتين مثبت بها الحكم بلا ارتياب وشك وهي انه اذا علم
بما في الاخيرة ان ما يكون كذلك لا يكون الا ماخوذا من الحجة يحصل العلم بالاجماع

والفرق بين تلك الطريقة والطريقة الاخيرة فيكون اقوى فى افادة المطلوب واتم هنا
وان قيل كيف يكشف الاتفاق عن راى المعصوم مع انه يمكن ان يبلغهم خبر واحد فى حكم
ويتفقوا عليه بمجرده قلنا هذا الاحتمال قريب الوقوع ولكنه لا يضرنا لانه ان لم يكن له
مخالف فهو كاف لاثبات الحكم لانه قول المعصوم وان كان له مخالف فيبعد عدم اطلاع
احد منهم عليه مع غاية تفحصهم ونهاية تجسسهم فان قلت اذا كان لا كذلك يحصل
الظن بدخول قول المعصوم لا العلم النفسى قلنا فى الاكثر يحصل العلم النفسى ايضا لان
المجمعين اذا لم يجزموا على ان هذا قول المعصوم لذهب بعض الى مخالفته لمخالفة مشربهم و
مباينة مذاقهم فجزمهم ايضا والجزم يحصل من القراين الخارجية وغيرها **تتميم**
للاجماع مراتب شتى ذكرها والدى المحقق دام ظله فانه اما قطعى او ظنى والاول اما بديهى
للعوام والخواص من الامة او المذهب او لخواص احدهما او نظرى يحصل للمجتهد العلم به بعد بذل
جهده واستفراغ وسعه وله ايضا اقسام بعضها يتصل بالبديهى والثانى اما ان يحصل
به الظن القوى او المتوسط او الضعيف وموارد كل منها ظاهرة وللاجماع مسايل لا بد
من ذكرها **تنبيه** اختلفوا فى امكان الاطلاع على الاجماع والعلم به وما ذكرنا يثبت انه يمكن
العلم به على طريقتنا ويمكن اثبات الاطلاع عليه على طريقة العامة ايضا بما ذكر وقد يتصدى
لاثباته مطلقا بالتمسك ببعض الاجماعات الواضحة وهو محل اشكال لانه موضع الخلاف كما
نقله الرازى وبدل عليه ادلة المنكرين انما هو فى الاجماع على المسايل التى يمكن فيه الخلاف
اما عقلا او شرعا ويحتمله واما ما لا يحتمله عقلا او شرعا فليس محل خلاف فما يتمسك به ان كان
مما ثبت وقوعه من الدين او المذهب ضرورة فلا يفيد وان لم يكن منه فلا يقبله المنكر وللاجماع
مسايل لا بد من ذكرها **المسئلة الاولى** الاجماع اما استنباطى حصل العلم به او الظن باحد

ازاده

ازاده ويتعين العمل به للمجتهد اذا لم يكن له معارض من الادلة الاخر لان الظن الحاصل منه
ليس اضعف من الظن الحاصل من اخبار الاحاد وان تمت اليه ادلة اخر صار وجوب العمل به اوضح
نعم فى العمل بما حصل الظن الضعيف به اذا لم ينضم اليه دلالة اخرى محل تامل او منقول متواترا او
احادا وكل منهما اما يعلم اليه ما يفيد العلم ام لا ولا كلام فى الاول وانما الخلاف فى حجية
الثانى اى الاجماع المنقول من حيث انه هو ثم كل من قال بحجية المنقول واحدا قال بحجية المنقول
متواترا بعد جهرة وليس كل من نفى حجيته نفى حجيته ايضا بل المناط ما استدل به على نفى حجيته فان
جرى فى المتواتر ايضا نفى حجيته ايضا والا فلا ولذلك يتكلم اولا فى الاول فان ثبت حجيته فالمتواتر
ايضا كذلك والا فان كان عدم حجيته لما يجرى فى المتواتر ايضا فلا يكون حجة والا فحجة فقول اختلفوا
فى الاجماع المنقول بخبر الواحد فقال الاكثر انه كخبر الواحد حجة وحجة حجيته عليه حجة لان اعتقاد
علماء الشيعة ان حجية الاجماع باعتبار دخول قول الحجة فاذا ادعى احد ان هذه المسئلة كانت اجماعية
فكانه قال بقول المعصوم فالمدعى اذا كان عدلا ثقة كيف لا يسمع قوله مع انه يسمع فى روايته
من المعصوم واى فرق بينهما مع ان مآلهما واحد وقلت القواعد والعمومات يدل على عدم
التعبد بالظن خرج الاحاد فبقى الباقى ومنه الاجماع المنقول قلنا اخرج الاحاد ان
تدعى انه بسبب الاجماع القطعى عليه فهو تم كيف وقد منع كثير من العلماء التعبد به وان
تريد انه بسبب ادلة اخر فاكثرها يجرى فى الاجماع المنقول ايضا كاية النبا والنفر و
حديثى الاسناد والارسال وقيل باولوية الاجماع لقطعية دلالته واورد عليه ان الخبر ان
ان كان مجملا فليس بحجة وان كان نصا فدلالته قطعية واحتمال كونه ظاهرا ما لا فيه ايضا
وفيه ان المراد ان الالفاظ التى ينقل بها الاجماع محصورة معينة لا اختلاف فى معانيها
كثيرا بخلاف الفاظ الاخبار فانها كثيرة اختلف فى معانى بعضها او فى عمومه وخصوصه

الى غير ذلك وهو ظاهر ويدل على اولويته على تقدير حجيته جلالة قدر ناقليه فى الاكثر بل دائما
بخلاف ناقلى الاخبار فانهم ليسوا فى الاكثر كذلك وقيل باولوية الخبر لما يقع فى الاجماع
من قلة الضبط فى نقله من المتصدين له حتى انه قد ادعى بعضهم اجماعا وافتى نفسه بخلافه
او يطلع على خلاف كثير فيه وفيه انه معارض بالحادثات التى وقعت فى الاخبار من
متونها واسنادها كما لا يخفى على المتتبع هذا ما ذكره القوم فى هذا المقام وانا اقول
لا شك فى كون الاجماع المنقول اخبارا ايضا ولكن اللازم امعان النظر فى انه هل هو اخبار
عما حصل بالاجتهاد حتى يكون من قبيل المسايل الاجتهادية التى يجرى فيها الترجيح ويكون
فرعه من الناقل فلا يجب قبولها على غيره من المجتهدين او من قبيل ساير الاخبار حتى يكفى
فيه النقل والظاهر كونه من الاول لتوقفه على استنباط دخول المعصوم الحاصل بالقراين و
الامارات المختلفة باختلاف الاذهان والسلق فان العلم باتفاق جميع خاص الامة
او كثير منهم لا يحصل من مشاهدة اقوال الجميع بل يشاهد اقوال بعضهم ويحصل العلم
باتفاق الباقين بالقراين والامارات وما ذلك الا الاجتهاد وبعد حصول العلم
باتفاق المجتهدين يتوقف العلم بدخول المعصوم ايضا الى امارات اخر وتحصيله ايضا
اجتهاد اخر فان مناط الفرق بين الحاصل بالاجتهاد وغيره هو انه ان كان مستنده
امارات وادلة عقلية وقراين مفيدة للعلم او الظن فالحاصل من قبيل الاول والا فمن
الثانى ولذا لا يجوز الاكتفاء بقول الغير فى اصول العقايد واذا اخبر اكثر من عدد
التواتر عن العلم بوحدة الصانع مثلا وبعد خبرتك بما ذكرنا وتاملك فيه يظهر لك
ان الاعتماد على الاجماع المنقول وان بلغ ناقله عدد التواتر محل تامل وقد علمت من
ذلك ان ما تمسكنا به على عدم حجية المنقول واحدا يجرى فى المنقول متواترا ايضا

فحجيته

فحجيته ايضا لا يخ عن اشكال الا ان تاييده للحكم كالشهرة مما لا كلام فيه **تذنيب**
اعلم انه على القول بحجية الاجماع المنقول يشكل الاعتماد على كل اجماع منقول على الاطلاق لاختلاف
الاراء فى استنباط الاجماع ودخول قول المعصوم فى الاتفاق فطائفة سلك مسلك الشيخ وجماعة
ذهب طريقة السيد وفريق اختار قاعدة المتاخرين وليس المذاهب فيه واحدا فلعل من نقل
الاجماع كان طريقه مخالفا لمن يريد الاطلاع وقد ذكروا للتفصى عن ذلك وجوها **الاول**
ان الاراء مختلفة فى سبب حجيته فكل من يدعى الاجماع يدعيه بعد تحققه عنده فهو يدعى
تحققه غاية الامر ان علة الحجية التى يقول بها غير العلة التى نحن نقول بها والمناط هو التحقق
لا علة الحجية وفيه ان ذلك انما يصح اذا لم يوجب اختلاف الراى فى علة الحجية اختلاف
اصل الاجماع وهو يوجبه هيهنا لان العلة عند الشيخ لما كان وجوب ردع الامام عن الباطل
المجتمع عليه على الامام يستلزم تحقق الاجماع اذا انحصر مجتهدو عصر فى ثلثة او خمسة
مثلا واتفقوا على امر وان كان فى العصر السابق مختلفا فيه ولا يتحقق الاجماع بذلك
على غير هذه الطريقة وكذا يتحقق الاجماع فى بعض المواضع على طريقة المتاخرين مع انه
لا يتحقق على طريقة السيد كما مر وايضا كان مبنى طريقة المتاخرين على الحدس مع ان
الاحداس مختلفة **الثانى** ان الثقة المطلع على سر حجية الاجماع واختلاف الناس
فيها وفى طرق الحجية اذا صنف كتابا ليكون مرجعا للعلماء واستنبط الاجماع بطريق
لم يستنبط منه كثير ممن يرجع الى كتابه واكتفى فى نقله بالاطلاق كان مدلسا والقول
بانه يمكن ان يكون بناؤه على اعتقاده فيما يراه سببا للحجية والعلم او بانه ربما لم يعرف
الخلاف او لم يخطر بباله لا يجرى فيما نحن فيه اما الاول فلانه انما يجوز فى مقام
الفتوى لمن يستفتيه لا فى مقام الشهادة لجم غفير من المختلفين فيما يتحقق به الاجماع

كما هو شان المصنفين فان اسندلا لهم بالاجماع من باب الشهادة ويعتقدون ان
ما ذكروه حجة لمن ياتي بعدهم ويعلمون انهم يلتزمون بقولهم مع اختلاف ارائهم وعلم
جواز التقليد لهم فلو نقلوا اجماعا حاصلا بسبب فتح الخلاف في سببه ولم يذكروه
لزم التدليس ان اعتقدوا حجيته قولهم لاجل الاطلاق اوعدم الفائدة في اتو الهم و
تصانيفهم ان اعتقدوا عدم حجيته ولزوم الفحص لهم في تحقق الاجماع واما الثاني
فظ فيجب ان يكون مرادهم من الاجماع في مقام الاطلاق ما كان حجة عند الكل وفيه
انه يمكن ان يكون بناؤه على اعتقاده بل الامر كذلك في الواقع قوله هذا يجوز في مقام
الفتوى دون الشهادة ونقل الاجماع من باب الشهادة قلنا هذا ايض كبعض المسايل
الاصولية التي يذكرها المجتهد في مطلقا فى اثناء الاستدلال في الفروع مع كونه مبنيا
على اعتقاده مثلا يقول يجب دخول جزء من الراس عند غسل الوجه لوجوب مقدمة الواجب
مع انه مسئلة خلافية ذكره على اعتقاده فهل ذلك فتوى منه او شهادة فعلى ما ذكرت
لا يكون شهادة لكونه مبنيا على اعتقاده ولا فتوى لعدم كون المقام مقامه فما تقول هنا
نقول ههنا والحل انه فتوى من المجتهد وهو على قسمين فان المجتهد اما يفتي بدون ذكر
دليل اوحوالة الى موضعه فهو فتواه لمن يستفتيه ويجب على المستفتي العمل به بمجرد الافتاء
او يفتي مع ذكر الدليل او الحوالة الى ما يذكره ضمنا او صريحا فهو فتواه للمجتهدين ولا
يجب عليهم قبوله الا بعد المراجعة الى الدليل ومن هذا القبيل الاجماع المنقول فان
المجتهد عين او لا طريقته فيه وبنى استدلاله عليه وقوله للاجماع محول الى موضعه الذي
عين طريقته فيه وبذلك يندفع ما ذكره اخيرا بقوله لزم التدليس ان اعتقد حجيته الخ
كما لا يخفى والثالث ان تثليث طرق الاجماع ناش من المتاخرين ولم يكن ذلك فيما قبل
فيتعين

فيتعين المراد بالاجماع وفيه او لا ان التثليث وان كان ناشيا منهم ولكن التثنية امر واقع
من زمان الشيخ الى زماننا هذا وثانيا ان الاجماع المنقول من المتاخرين ايض مبحوث عنه
تتمة اذا ظهر لك مما ذكرنا فتعلم ان اللازم على كل من يعمل بالاجماع المنقول ان يتفحص
اولا من طريق الناقل في الاجماع فان كان موافقا لرفع الوفاق والا فلم يذكر ايض بل ينظر
الى طريقته وطريقه فيرى ان كلما يجري فيه طريقه الناقل يجري فيه طريقه ايض ام لا
فان بعض الطرق يجري فيما يجري طريقه اخر كما مرت الاشارة اليه ولا بد لك من
التامل ههنا واخراج الصور الست المتصورة هنا وتعيين انه في اي صورة يترك قول
الناقل وفي اي صورة لا يترك فتامل المسئلة الثانية الاجماع اما بسيط وهو اتفاق
جمع على حكم في مسئلة يكشف عن دخول المعصوم وقد عرفتها واما مركب وهو اتفاقهم كذلك
على حكمين او اكثر في مسئلة واحدة حقيقة او حكما بحيث لا يتجاوز عنهما كان بطاء المشتري
البكر ثم يجد بها عيبا فالقول فيه منحصر في المنع عن الرد وجوازه مع الارش او على عدم الفصل
بين مسئلتين في وحدة الحكم سواء يحكم بعضهم فيهما بحكم والاخر فيهما بحكم اخر كما في
زوج وابوين وزوجة وابوين فانه ثبت منهم اتفاقهم على عدم الفصل بينهما لمن قال
للام ثلث التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال فيهما ولكن بعضهم حكم
فيهما بالاول وبعضهم بالثاني وههنا لا يتحقق الا اجماعا مركبا او يحكم الجميع فيهما
بحكم واحد كما في الثوب والبدن فانه ثبت اتفاقهم على عدم الفصل بينهما في الحكم
اذا اصاب كل واحد منهما بول الانسان مثلا وكذا ثبت اتفاقهم على وجوب الغسل
فيهما وههنا يتحقق ثلثة اجماعات اثنان منها بسيطان خارجان عما نحن فيه
وواحد منها مركب داخل فيه او لا يعلم حكم منهم فيهما كما اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ

فاذا ثبت جواز تذكية الذئب يحكم بجوازها في الباقي وههنا ايض يتحقق اجماع مركب
ولا نعلم تحقق البسيط وعدمه او في حكمين مختلفين كما اذا فرضنا وارثين اتفقوا
على عدم الفصل بينهما في انه هذا ان كان يرث الثلث فذلك يرث السدس وان كان
يرث الربع فذلك يرث الثمن فقال بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني او كلهم حكموا
فيهما بواحد منهما او لا نعلم منهم حكم فيهما ثم الثاني من قسمي الاجماع المركب يرجع
الى الاجماع البسيط من وجه وهو الاتفاق على عدم الفصل وهو حكم واحد شرعي والى
الاجماع المركب بالمعنى الاول من وجه اخر وهو عدم اتحاد الحكم وهذا في غير الشق
الثاني من القسم الثاني واما فيه فلا يرجع الا الى البسيط كما لا يخفى فظهر مما ذكر
ان للاجماع المركب قسمين القسم الاول الاجماع المركب بالمعنى الاول ولا يجوز خرقه
باحداث ثالث او اكثر وذلك على ما اشرطنا من كشف الاجماع الدخولي ظ واما الكشفي
منه فيعلم بالمقايسة الى البسيط اما على طريقة الشيخ فلانه لو لم يكن احد القولين قول
الامام لزم اجتماع الامة على الخطاء وعدم ردعهم الامام وذلك باطل فيكون احدهما
حقا ولوحدة الحق يكون الثالث باطلا واما على طريقة السيد فظ واما على طريقة
المتاخرين فلانه اذا تتبع احد ورأى ان فقهاء الامة جميعا او غير نادر منها قالوا في مسئلة
الا بقولين ولم ينقلوا غيرهما في مؤلفاتهم وضم الى ذلك انهم كانوا شديد الاهتمام في
الاطلاع على قول المعصوم يعلم بالوجدان انه لو كان له قول اخر لظهر بينهم عين منه او اثر وان
ليس فليس هذا ويمكن ان يقال خرق المركب يستلزم خرق البسيط لان كل من يحكم بحكم في مسئلة
صريحا يحكم ببطلان غيره ضمنا بل صريحا فالاول عنه والثالث غيره الحكم الفريقين والاول يكن
ثالثا فهما اتفق الكل على بطلانه وبذلك ظهر ان الخرق لا يصح على قواعد العامة ايض ومنهم
من فصل

من فصل فقال ان الخرق ان رفع مجمعا عليه فيحرم والا فجاز وحصر بانه لو قال بعضهم انه لا يغسل مسلم بذمي
ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح فجاء ثالث وقال يقتل ولا يصح لم يخالف
الاجماع لانهما مسئلتان يخالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا والممنوع مخالفة الجميع
فيما اجمعوا عليه والضابط فيه ان الثالث ان اشتمل على زيادة على الحكمين فلا يجوز والا فيجوز
سواء كان الحكمين كليين في الايجاب والسلب او كليا في احدهما جزئيا في اخرى فالمرام كما اذا
فرض في هذه انه قيل لا يفسخ بها كلها وقيل يفسخ بثلثة منها فاحدث ثالث الفسخ باثنين
منها فانه موافق في عدم الفسخ بالثلثة الاخرى مع المانعين كليا وفي الفسخ بالاثنين مع
المسن جزئيا ومما قررنا ظهر ما في جعل الضابط هو الكلية والجزئية ويرد على هذا القول
ان هذا الحكم الثالث الجائز يكون مركبا من بعض هذا الحكم وبعض الحكم الاخر فيكون سلبا
للبعض الاخر من كل منهما والا فلزم الحكم بالنقيضين ولا شك ان الحكم بشي في مسئلة ايجابا
كان او سلبا جزئيا كان او كليا في قوة المنع عن سلب بعض هذا الحكم عنها بل تصريح به
فكل واحد من القائلين بالقولين الاخريين منعوا عن سلب بعض قولهم وهذا الثالث
قد سلب البعض من كل منهما فرفع المجمع عليه ويتقرب لهذا القول بالايجاب الكلي في قوة
القول ببطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلي
يستلزم القول ببطلان الايجاب الجزئي فالقول بمجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي
الذي هو القول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه قيل اللازم من هذا هو بطلان
المركب من حيث انه مركب لا من حيث الاجزاء والثالث ليس قولا واحدا بل قولان الايجاب
والسلب الجزئيين وكل منهما مسئلة براسها اتفق القائل القول بهما مطلقا لا
بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا شك انه لا يدل على بطلان كل من هذين

ارحيث ذي مسلم بالبكر ردها معيبا فانه حكم عليج
من البيع النكول والعيب من بيع الارش ونحو العيار فالاول
ومنه مسلم بيع البيع الحكم بالعيب في بعض المبيع فعلى الفسخ فيها
تحكما وقيل لا يفسخ بشي منها فالقول بالفسخ
في البعض دون البعض احداث الا انه يجوز لانه
في البعض ... وافق في كل مسئلة مذهبا فلا يرد
القائل به والثاني لغيره كما اذا ... (٢)
فلم ينفعا ...

القولين الا واحد من القولين الاولين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل منهما
قلنا اولا ان كلا من القائلين بالقولين الاولين انا سئل عن جواز التفصيل يقول
ببطلانه فيكون التفصيل مما اجمعوا على بطلانه وتركبه من قولين لا ينافي المطلوب لان
المطلوب هو ابطال التفصيل وثانيا ان كل واحد من القولين اللذين يتحقق التفصيل
بهما اى الايجاب الجزئي والسلب الجزئي مفهوم كلي لا يتحقق له الا في ضمن احد افراده
التي هي ذلك المفهوم المقيد اما بالسلب الجزئي او الايجاب الجزئي او مع قطع النظر
عنهما فكل من القولين ان كان مقيدا بما يوافق من السلب او الايجاب الجزئيين يرجع
الى القولين الاولين كما لا يخفى وان كان مقيدا بما يخالفه منهما لكان كل منهما مما اتفق
الكل على بطلانه وان كان مع قطع النظر عن التقييد فيكون خلاف المفروض لان المفروض
ان القول الثالث يتركب من بعض من كل من الايجاب والسلب الكليين فالاخذ باحدهما
وقطع النظر عن الاخر يخالف الفرد وبهذا ظهر فساد ساير ما قيل في هذا المقام لكونه مبنيا على
نفي الوحدة عن قول المفصل وانكار الاجماع على نفي التفصيل والقياس على مسئلتي الذمي
والغايب باطل لان عدم جواز احداث القول الثالث مخصوص بقولين تعلقا بمسئلة
واحدة حقيقة او حكما للتحقق قدر مشترك بينهما ح وكونه مسئلة واحدة وكون الثالث نقيضا
لها ومسئلة الذمي والغايب متغايرتان حقيقة وحكما ولا يخطر بالباطل قدر مشترك بينهما
واعتباره معا لا وجعله مسئلة واحدة تعسف لا يفيد **الفصل الثاني** الاجماع المركب
بالمعنى الثاني وعدم جواز خرقه بان يفصل بين المسئلتين على مذهبنا ظاهر سواء نصوا
على المنع من الفصل او لا وسواء كان طريق الحكم متحدا او مختلفا وكذا على مذهب العامة
ولكن يشترط في عدم جواز الفصل ان يكون عدم فصلهم من حيث هو لا مطلقا فاذا اتفق

ان يحكم

ان يحكم طائفة في مسئلتين بحكمين او حكم واحد واخرى فيهما بنقيضهما او نقيضه وفصل
بينهما ثالث فليس بخرق ووجهه ظ **تتميم** ولا يخفى ان الاجماعات المركبة حالها حال
الاجماعات البسيطة في ان بعضها يقيني الحصول وبعضها ظني الحصول وبعضها ليس
ظني الحصول ايضا والعمل بالاول لازم متحتم وبالثاني ان لم يكن له معارض اقوى و
حكم الاخير ظاهر **المسئلة الثالثة** لما ثبت بطلان احداث الثالث فاذا افترقت الامامية
في مسئلة فرقتين فيكون الواجب الحكم باحدهما فان كان مع احدهما دلالة قطعية تعين
العمل بقولها سواء كانت معلومة النسب او مجهولة والا فان كان كل منهما كذلك او بعضها
مجهول النسب فان كان مع احدهما دليل ظني دون الاخر او يكون مع كل منهما دليل
ظني مع رجحان احدهما او تساويا في الدليل وعدمه لكن دل على ترجيح احدهما مرجح خارجي
تعين العمل بالراجح والا فالجمع ان امكن والا فالتخيير كما حكاه المحقق عن الشيخ والقول بانه
يقتضي استباحة ما حظره الامام مدفوع بان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في
المسئلة يوجب الحكم بكل من القولين وايضا لو تم ذلك لبطل التخيير عند تعارض الاخبار و
انسداد باب الترجيح والقول باطراح القولين يوجب اطراح قول الامام وان كان احدهما
معلوم النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى على طريقة السيد
واما على طريقة المحققين فيكون حكمها حكم الشق الاول **المسئلة الرابعة** اذا ثبت اجماع مركب
على قولين فمات جميع احدى الطائفتين يكشف ذلك عن حقية الاخرى على طريقة السيد
حيث اشترط في تحقق الاجماع اجتماع جميع الامة حتى يكون الامام واحدهم لانه يلزم على هذه
الطريقة دخول الامام في احدهما فاذا مات جميعها نعلم ان الامام لم يكن معهم
وكذا على طريقة الشيخ لان الباقين ح يصير كل الامة فلو كان قولهم خطاء يلزم على الامام

ردعهم واما على طريقة المحققين فلا يكشف عن ذلك اذ لا يلزم منها ح الا ان قول احدهما
مستند الى المعصوم ويحتمل ان يكون ذلك قول الميتين ولا دلالة لموتهم على نفي ذلك فان الوجدان
لا يحكم بان قول طائفة لا يكون الا من مستند قاطع فيحكم بعد موتهم بردايته هذا اذا لم يلحق بقول
الباقين قول من يأتي بعدهما وكان في اخر زمان انقراض الميتين واما اذا لحق بقولهم قول
اللاحقين ولم يقل منهم احد بقول الميتين فهو مسئلة اخرى سيجيء حكمها هذا على قواعدنا
واما على قواعد العامة فحقية الاخرى ح ظاهرة لصيرورتها كل الامة **المسئلة الخامسة** لا يجوز
تعاكس الطائفتين في القولين على طريقة السيد اذ يلزم دخول الامام في احدهما عليها فلو
تعاكسا يلزم رجوعه عن قوله ولكنه يجوز على طريقتي الشيخ والمحققين اما على طريقة الشيخ فلانه لا
يستلزم ارتفاع الحق من بين الامة واما على طريقة المحققين فظ هذا واما عند العامة فيرجع
الى الخلاف في انه هل يجوز خطاء كل الامة في مسئلة واحدة على البدل ام لا **المسئلة السادسة**
لا يمكن وقوع الاجماع الا عن مستند وهذا هو المشهور وخالف فيه طائفة شاذة فقالوا بجواز
انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند
وذلك على طريقة اصحابنا ظ اما على طريقة السيد فلانه اذا كان الاعتبار في الاجماع بدخول
المعصوم فقط ان حكمه لمستند هو علمه بالاحكام الواقعية ولا يمكن خلاف ذلك ولا عبرة بقول
غيره حتى يبحث عن انه هل يجب ان يكون لمستند ام لا واما على طريقة المحققين فلان المعتبر فيه هو حكم
الوجدان بان المجمعين اخذوه من المعصوم ولا يكون اجماعهم بدون استنادهم اليه فلو لم يحكم
بوجود المستند اليه لم يكن اجماعا واما على طريقة اهل السنة فتحقيق الكلام فيه ان البحث عنه
قليل الجدوى لانه اذا ثبت بادلتهم حجية كل اجماع واقع فيجب اتباعه والبحث عن انه هل يمكن
ان يقع بدون مستند او لا مما لا فايدة فيه يعتد بها ومع قطع النظر عن ذلك فالظاهر عدم

الجواز

الجواز اذ العبرة في الاجماع بالراي والاعتقاد لا بمجرد القول واتباعه ايضا لدلالته عليهما ولا
لا يمكن حصول الراي والاعتقاد بحكم من الاحكام الشرعية بدون مستند من احد اصلا فضلا عن الاتفاق
عليه وايضا يمتنع عادة اجتماع الجم الغفير على امر بدون مستند كالاجتماع على اكل طعام واحد وايضا
بيان الحكم الشرعي من دون مستند خطاء فلو اجمع عليه من دونه لزم الاجماع على الخطاء واعترض عليه
بان قبل اتفاق الكل على هذا الحكم الذي فرض انه بلا سند لا يصدق اتفاق الكل على الخطاء
وبعده ليس خطاء اصلا لان الاجماع لما جعله الشارع دليلا قطعيا فعند تحققه حصل القطع
بحقيته فمتعلقه ولم يكن خطاء وفيه انه من عدا الاخير لو سقط يتحقق الاجماع لانهم حكموا قبل ذلك
بلا دليل وهو خطاء وهذا الاخر لما كان حكمه ايضا بلا دليل كان خاطئا لان الاجماع انما يتحقق
بعد حكمه ففي آن حكمه يصدق ان الجميع خاطئون وكذا اذا حكم الكل به دفعة فانهم في ان حكمهم
خاطئون باعتبار الحكم بلا دليل وامارة فان الاجماع انما يتحقق بعد حكمهم وايضا لو جاز وقوع
الاجماع بدون مستند للزم جواز الترجيح بلا مرجح اذ لا بد من المستند الا المرجح ثم ان
المستند عند العامة يصح ان يكون قطعيا وان يكون ظنيا لان المعتبر عندهم هو نفس الاجماع
فاذا انعقد يكون حجة وان استند الى الظني واما عندنا الامامية فلا يصح استناده الى الظني
الا على طريقة الشيخ اما جواز استناده اليه على طريقته فلان المعتبر عنده رضا المعصوم فلو اجمعوا
على حكم بدليل ظني ولم يردعهم الامام يحكم بحقيته واما عدم صحته على طريقة السيد فلان المعتبر
عنده دخول الامام واذا علمنا دخوله نعلم قطعية مستنده اذ مستند المعصوم لا يكون ظنيا بل
قطعي هو علمه بما هو الحق والقول بان مستنده لا يكون الا قاطعا الا انه لا يصح كون اجماعهم
مطلقا من مستند قطعي لان هذا يتوقف على قطعية الطريق الى قوله فان كان الطريق اليه ظنيا
لا يصدق عليه انه وقع عن قاطع فيه انه لا يشترط في الاجماع كون مستند جميع المجمعين قطعيا بل يكفي

فير قطعية مستند من بر العقد الاجماع فتامل واما عدم حجيته على طريقة المحققين فلان المعتبر فيها
حكم العقل بان هذا الحكم مستند الى المعصوم قطعا فلو يكفي فيه ظن الاستناد للزم حجية قول مجتهد
واحد واما الاجماع الظني فالظن انما هو في انعقاد الاجماع لا في الاستناد المسئلة
السابعة لا ريب في انه اذا تحقق الاجماع عندنا فهو حجة اذ لا يتحقق الا اذا كشف عن قول
المعصوم ولا حاجة الى الالتفات الى انه هل بلغوا المجمعين عدد التواتر ام لا وهل يشترط
في حصوله وتحققه بلوغهم عدد التواتر ام لا والحق انه لا يشترط على طريقة الشيخ والسيد اذ لو كان
ان جميع رؤساء الامة اجمعوا على امر نعلم ان الامام ايضا معهم وان لم يبلغ عدد الرؤساء
التي غير الامام عدد التواتر وكنا نعلم انما اجمعوا عليه حق والا لا ردعهم الامام واما
على طريقة المحققين فالظاهر اشتراطه اذ ليس للتواتر عدد معين مخصوص بل يشترط عدد يفيد العلم
بصدق قولهم ويشترط في الاجماع على طريقتهم ايضا ان يبلغ المجمعين عددا يفيد العلم بصدق خبرهم
اي اخذهم عن المعصوم والا لم يكن اجماعا وهو بعينه عدد التواتر هذا عندنا واما عندهم
فلا يشترط قطعا لان المعتبر عندهم كل الامة وان كان اقل من عدد التواتر كما دل عليه الادلة السمعية
المسئلة الثامنة قد وقع الخلاف في الاجماع السكوتي فالمشهور انه ليس بحجة ولا اجماع وقال
بعض اصحابنا وبعض العامة انه حجة وليس باجماع وقيل هو اجماع بشرط انقراض العصر وقيل
اجماع ان كان القول فتوى وليس باجماع ان كان حكما ثم الكلام فيه اما بالنسبة الى مذهبنا
او مذهب العامة وعلى الاول اما على طريقة المتاخرين او السيد او الشيخ وعلى كل منها اما
بالنسبة الى امثال زماننا هذا او بالنسبة الى الازمنة التي كان المعصوم فيها ظاهرا والحق
هو الاول مطلقا اما على الاول والثاني فلان الاعتبار بالاجماع عليها ليس بقول
الموجودين فقط بل المعتبر قول المجتهدين الماضين الذين ضبط اقوالهم في مؤلفاتهم

وليس

وليس كل احد ضبط كل مسئلة في كتاب بل اكثر كما يشاهد كثيرا ان اكثر الكتب خالية عن
اكثر المسائل وليس ذلك لموافقتهم مع من سبقهم بل اما لتوقفهم وعدم اجتهاد او قصد الاختصار
او قلة الاحتياج اليه او امثالها بل قد يكون في المسئلة اقوال متضادة لا يمكن الرضا بها
جميعا فلو ذكر بعضهم حكما في مسئلة ولم يذكره له اصلا على رضائهم به بل لا يظن ذلك
ايضا واما على البواقي فلما كان الاعتبار فيها بقول الموجودين فنقول سكوت البعض اعم
من ان يكون للرضا او التوقف او عدم الاجتهاد او التعظيم او التقية او التصويب او عدم
الالتفات الى غير ذلك من الاحتمالات واما على مذهب العامة فلذلك ايضا احتج المخالف
الاول بان سكوتهم دليل ظ في موافقتهم وقد عرفت جوابه واستدل الثاني بان سكوتهم
دليل ظ في موافقتهم وقد عرفت جوابه واستدل الثاني بان سكوتهم وان لم يدل قطعا
على الموافقة ولكنه ظاهر فيها لانه يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة لما علم من عادة
الصحابة والتابعين ومن تاخر عنهم من المجتهدين من انهم مع المخالفة يظهرون الانكار
كما لا يخفى على من تتبع اثارهم فيحصل منه الظن بالوفاق وهو كاف للحجية وفيه اولا انه لا وجه
للحكم بكونه حجة وعدم كونه اجماعا لان الظن بالاجماع اي الاجماع الظني هل يعد عنده
من الاجماع الذي يجب العمل به ام لا فان لم يجب العمل به ولم يكن حجة ولا اجماعا فلا وجه
لحجيته ذلك لان سبب حجيته على ما ذكره هو الظن بالوفاق ولا باعث غيره وان كان حجة
فلا وجه لاخراجه عن الاجماع كما لا يخفى وثانيا انه مع قيام الاحتمالات المذكورة لا يحصل
ظن ينهض لتاسيس الاحكام الشرعية ولو سلم انه يبعد سكوت الكل عادة مع المخالفة
فلا يبعد سكوت بعضهم معها ومعه لا يفيد الاجماع او الحجية ولو قال انه يبعد سكوت
الكل مع المخالفة ولو من بعضهم فجريان العادة بذلك تم اذ قد نرى اعراض المجتهد عما

يخالفه وعدم تعرضه للانكار عليه كما نقل عن ابن عباس وتمسك الثالث ان استمرارهم على
السكوت الى الموت لضعف قيام الاحتمالات المذكورة فيكون ظاهرا في الموافقة وفيه اولا
ان الاحتمالات قائمة مع الموت ايضا كما لا يخفى وثانيا انه لو كان اشتراط ذلك لكون
السكوت مع احد تلك الاحتمالات غير محتمل عادة في المدة متطاولة الى انقراضهم
فينبغي الفرق بين تطاول زمان وعدمه لا بين ما بعد الانقراض وقبله وان كان السبب
ان السكوت يفيد الظن بالموافقة ما لم يظهر صاحبه بعد ذلك المخالفة واما اذا اظهر
ذلك فيظهر خطاء الظن المذكور ويعلم انه لم يكن للموافقة بل لحامل اخر وعلى هذا فاذا
انقرضوا استقر ذلك الدليل الظني ويكون حجة وما لم ينقرضوا لم يستقر ذلك لاحتمال
اظهارهم المخالفة بعد ذلك ففيه انه يحتمل ان يكون الساكت مخالفا لم يبد للاظهار ولكنه
لم يتمكن منه حتى مات او لم يتذكر حين الاحتضار لاظهار المخالفة الى غير ذلك واحتج الرابع
بان الحاكم يهاب دون المفتي وبان الفتوى مما يخالف ويبحث عنه دون الحكم والجواب اما
عن الاول فبان المفتي والحاكم في المسائل الشرعية واحد وايضا قد نقل منهم انكارهم و
اعتراضهم على الحكام ايضا كثيرا واما عن الثاني فبان التفرقة بين الفتوى والحكم في البحث
والخلاف ممنوعة فان كلا من الفتوى والحكم انما يكون عند الاستفتاء والحكم للغير فلا يبحث
عنه او عند المباحثة والمناظرة فيبحث عنهما ويخالف فيهما المسئلة التاسعة الشهرة
ليست بحجة لعدم دليل على حجيتها نعم ما افاده والدي العلامة دام ظله العالي من ان
حجيتها يستلزم عدمها لان المشهور ان الشهرة ليست بحجة ويظهر من كلام بعض اصحابنا
حجيته محتجا بحكم العادة باستناع اتفاق كثير من العدول بغير علم وفيه ان كل شهرة ليست
بهذه المثابة في حكم العادة ان بلغت بهذا الحد فيكون اجماعا عندنا ويكون النزاع لفظيا

نعم

نعم يصلح للترجيح والتاييد لكون الخطاء من القليل اظهر منه من الكثير ولما ورد من قولهم عم
خذ بالمجمع عليه بين اصحابك فان المراد منه المشهور بقرينة قوله عم واترك الشاذ النادر هذا
ثم ان الشهرة بين المتقدمين اقوى من الشهرة بين المتقدمين واقوى من الشهرة بين المتاخرين
لقرب عهدهم من الحجج وتمكنهم من تحصيل القرائن والامارات وقد ادعى المتاخرين ليست
بهذا الحد في التقوية كما لا يخفى المسئلة العاشرة منكر حكم الاجماع القطعي ليس بكافر
ومجهر ظ واما القطعي فهما اما ضروري او نظري وكل منهما انما يكون لحكمه مدخل في الدين او لا
فقيل منكره كافر مطلقا ومتاخرون كذلك وقيل ان منكر حكم الاول كافر دون غيره وقال
العلامة في التهذيب يكفر منكر حكم الاولين دون الاخيرين ووافقه والدي المحقق دام ظله العالي
في التجريد وخالف في ايضا المجتهدين في الاخير حيث توقف فيه وقال في رسالته المعمولة في الاجماع ان
منكر حكم الاول والثالث كافر وفصل في الاخيرين فقال يكفر من حصل له العلم القطعي بانه قول
المعصوم وعدم تكفير من كان له تامل فيه وانا اقول يتفرع هذه المسئلة على ما هو مناط
التكفير فانه ان كان انكار ما ثبت انه من المعصوم سواء ثبت على المنكر ام لا كما نقل عن ابن
ادريس فمنكر حكم جميع الاقسام الاربعة كافر ووجهه ظاهر وان كان انكار ما ثبت على المنكر
انه من المعصوم سواء كان انكاره لشبهة عقلية او لتكذيبه المعصوم بان ينكر عصمته فمنكر حكم
الضروري مطلقا كافر ومنكر حكم النظري ان كان قبل النظر والعلم بقول المعصوم
فليس بكافر وان كان بعده فكافر بل يمكن اجراء تفصيل النظري في الضروري لان ضروريات
الشرع ليست من البديهيات الاولية التي كانت ضرورية لكل احد بل يختلف بالنسبة
الى الاشخاص بحسب اختلاطهم مع المسلمين واستماع اقوالهم واخبارهم الى غير ذلك وان كان
هو المدخلية في الدين وعدمها فيكون كالاول لان متعلق الدين هو ما صدر من الشارع

ليكون مسلكا للناس وطريقا لهم اعتقادا كان او عملا عبادة او معاملة وجعل متعلقه
ما كان عبادة دون غيره تحكم باطل وان كان غير ما ذكر فلا يكون منكر حكم من احكام الائمة
الاربعة كافرا كما لا يخفى **الباب الرابع** في الادلة العقلية ولها انواع متفرقة جمعناها
في ثلثة اسماء **الاول** اصل العدم **والثانى** الاستصحاب **والثالث** قواعد متفرقة سميناها بالاصول
المفردة ولا يخفى ان هذه الانواع بعضها مما يعتمد عليه وينهض دليلا لنفى الحكم الشرعى لا
لاثباته وبعضها مما يعتمد عليه وينهض دليلا لاثباته وبعضها مما لا يعتمد عليه اصلا
ونحن نشير في كل نوع انه من اى قسم منها ورتبنا هذا الباب على فصول ثلثة **الفصل الاول**
في اصل العدم وهو بجميع اقسامه مما ينهض دليلا للنفى وهو على اربعة اقسام لانه اما الا بلاحظ
في التمسك به للنفى الحالة السابقة او بلاحظ وكل منهما اما ينفى به التكليف والحكم الشرعى او
غيرهما والاول يسمى باصالة البراءة والثانى مما لم يدرجوه تحت اسم والاخيران يسميان للاستصحاب
حال العقل ولما كانا من اقسام الاستصحاب ذكرناهما في الفصل الثانى وذكرنا ههنا قسمين
من اقسام هذا الاصل **القسم الاول** اصل البراءة من الشواغل الشرعية حتى يدل دليل على خلافه
والاصل ههنا بمعنى الراجح اى ما يترجح اذ تخلى الشىء ونفسه فانه اذا لم يدل دليل على اشتغال
الذمة وخلية الذمة ونفسها لما يظهر من الادلة الاتية هو رجحان براءتها عنه وهذا هو مراد
من قال ان هذا الاصل داخل تحت الراجح ويمكن ان يكون بمعنى القاعدة لانها ضابطة كلية
ينطبق على جزئياتها سواء كانت الضابطة مستفادة من الشرع او العقل او العرف وسيقا
مما يأتى ضابطة كلية ينطبق لجاريته في جميع جزئياتها هى اصالة البراءة فيكون معنى قولهم
الاصل براءة الذمة ان القاعدة المستفادة من الشرع ذلك وهذا هو المراد مما ذكره والد
المحقق دام ظله العالى في جامعة الاصول ان هذا الاصل يمكن ان يكون تحت القاعدة ثم ان

عدم

تحت هذا الاصل اصول لانه ينقسم اولا الى قسمين **اولهما** اصالة البراءة من حقوق الله ثم
ما يترتب على الاشتغال دليل وهذا ايضا ينقسم الى قسمين **الاول** اصالة نفى فعل وجودى هو
الحرمة او الكراهة بمعنى ان الاصل فيما لا نص فيه الاباحة بمعنى اذا كان الشىء دائرا بين الاباحة والحرمة
او الكراهة فالاصل فيه الاباحة ويرجع اليه اصالة الطهارة في الاشياء والحلية والاعيان والا
في الافعال وان كان بعضها من افراد الثانى اى ما ينفى به غير التكليف والحكم ويتعلق بموضوعه لكن
يعلم حكمه بالتبعية لا بالاصالة **الثانى** اصالة نفى فعل وجودى هو الوجوب او الاستحباب بمعنى ان ذمم
المكلفين خالية عن التكاليف الشرعية حتى يثبت خلافه **وثانيهما** اصالة براءة الذمة عن
حقوق الناس حتى يثبت شغلها فههنا ثلث مسائل **المسئلة الاولى** الاصل في الاشياء الاباحة
قبل ورود دليل من الشرع على خلافها واليه ذهب معظم الاصوليين بل عليه انعقد اجماع المجتهدين
واما الاخباريون فلهم فيها مذاهب **الاول** التوقف مطلقا **والثانى** التوقف فيما احتمل الحرمة
ولم يكن من الشبهة في طريق الحكم واما في غيره فحكموا بالاباحة **والثالث** وجوب الاحتياط **الرابع** الحرمة
ظاهرا والتاسس الحرمة واقعا لنا ادلة الاول العقل وهو عدة دلائل **الاول** ان ما لا نص فيه لو
لم يكن مباحا لزم ثبوت المؤاخذة على تاركه واللازم فقط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه
لو لم يكن مباحا لكان حراما لعدم القول بالكراهة وانا كان حراما لعدم القول بالكراهة
وان كان حراما فيكون تاركه مؤاخذا واما بطلان اللازم فلان العقل يحكم حكما قطعيا
بقبح المؤاخذة مع عدم البيان بل هو تكليف بما لا يطاق وهو قبيح على الله تعالى ونعم ما قيل ان
الحكم بان ما لا نعلم حكمه فذمتنا غير مشغولة بما في نفس الامر من حكمه مما لا يحتاج بيانه عندنا من يقول
باستحالة تكليف ما لا يطاق الى دليل اخر فان قيل لا يرد ذلك على القائل بالتوقف قلنا
القائل به ان قال بعدم المؤاخذة على تركه فهو عين الاباحة وان قال بالمؤاخذة عليه فيرد عليه

ما ذكروا اورد على الدليل بان هذا لا يدفع ان يوجد في الواقع ونفس الامر حكم وتكليف والجواب ان
مرادنا من الاباحة قبل النص عدم العذاب على الترك لا عدم الحكم في الواقع لان هذا ليس صحيحا
على قواعدنا لان اعتقادنا ان النبى صلى الله عليه وآله اودع جميع الاحكام عند اهل بيته بحيث لم يشذ عنها شئ
ولكنهم لم يتمكنوا من اظهاره لبعض الموانع مع ان ما اظهروه لم يصل كلها الينا لاعتراء الاختلال
والاندراس في كتب الاصحاب نعم يمكن القول به على طريقة العامة **الثانية** ان عدم كون الاصل
في الاشياء والافعال الاباحة ينافى كون هذه الملة سهلة سمحة مع انه مصرح به في النصوص
الثالثة انا نعلم قطعا ان المسلمين في عصر سيد المرسلين والائمة الراشدين ما كانوا
يتوقفون في كل واحد من جوارحهم واعضائهم وكذا في كل واحد من ماكولهم ومشروبهم وملبوسهم
ومأواهم ومحل جلوسهم وحركاتهم وتكلماتهم وتصرفاتهم واستماعاتهم وغيرها مما هو متعلقا
للحكم بل كان بناؤهم على اصل الاباحة الا في الامور التى كان التحريم او الكراهة فيها منصوصا
عن ذلك مع تمكنه خصوصا الخواص وهذا قاطع مثبت للمطلوب واورد عليه ان المراد من افعالهم وحركاتهم
وتصرفاتهم وساير الامور المذكورة ان كان الامور التى لا يمكن انفكاكها عنهم عقلا كالحركة و
السكون والاكل والشرب والنوم واليقظة والاحتباس والاستفراغ او عادة كالتبرع والاستماع و
النظر فاباحتها كانت معلومة من طريقة الشارع وسيرته وان كان غيرها فكان دابهم السؤال
عنها وما كانوا يرتكبون امرا بدون اذن الشارع الا فيما وصلت الرخصة اليهم خاصا او عاما
قولا او فعلا او تقريرا والجواب ان المراد مما لا يمكن انفكاكها عنهم عقلا او عادة ان كان جنس
الامور المذكورة فمسلم انها كانت اباحتها معلومة لا من اصل البراءة لان بعض اجناسها اضطراري
خارج عما نحن فيه فان اكلا ما ولبسا ما وجلوسا ما ونوما ما وحركة ما وسكونا ما وامثالها مما لا
ينفك عن الانسان وان كان افرادها كاكل الشىء المخصوص في المكان الخاص في الوقت المخصوص

الملبوس

الجلوس في المكان الخاص والنوم فيه واستماع هذا الكلام والتكلم بهذا الكلام فاباحتها لم يكن
معلومة وهى التى وقع الاختلاف فيها وهى مراد المستدل وظاهر بديهى ان كل واحد من المسلمين
الموجودين في زمان الشارع ما كانوا يتوقفون في الجلوس في هذا المكان وفى هذا المكان و
النوم فيه والاكل بهذا الطريق واللبس في هذا اليوم وفى هذا المكان وبهذا الطريق و
بذلك اللون والالتزام الحرج والمشقة وما الفرق بين هذه الامور وبين ما نحن بصدد اثبات
ان الاصل فيه الاباحة فان مرادنا ان اكل ما لم يثبت من الشارع تحريمه مباح وكذا الجلوس في مكان
كذلك والنوم فيه واستعمال ما لم يثبت حرمة استعماله بل ذلك بعينه هنا فان قلت هذا معارض
بان الصحابة والتابعين كان دابهم السؤال عن المعصومين وقد كثر ذلك حتى ان كثيرا من اخبارنا
مما وقع فيه السؤال والجواب ولو كان الاصل في الاشياء الاباحة لما لزم عليهم السؤال عن شىء قلنا
مطلوبنا انما يثبت بعملهم باصل البراءة في شىء واحد وعدم منع الشارع اياهم فيه وهذا قد ثبت
بما ذكرنا فلو لم يكن الاصل الاباحة لكان الشارع يمنعهم عنه ولما كانوا يعملون به مع كون اكثرهم من
الورعين المتقين واما استفسارهم عن حكم بعض الاشياء فلا يضرنا اصلا لانا ايضا نقول
باولوية الاستفسار اذا كان الشارع حاضرا سيما اذا كان من الاشياء التى غلب على الظن ان لها
حكما خاصا وان لم يكن لها حكم بل هو خارج مما نحن فيه واكثر السؤالات المروية عن الصحابة والتابعين
من هذا القبيل **الرابعة** ان في اوايل زمان البعثة الناسخة لساير الملل والاديان حين خفاء
الاحكام الالطائفة قليلة منها حتما اما كان جميع الاشياء والافعال الاختيارية مباحا او حراما
او بعضها مباحا وبعضها حراما الثانى باطل والا لكان الايات الدالة على تحريم بعض الاشياء
والافعال كقوله تعالى انما الخمر والميسر والازلام رجس من عمل الشيطان وقوله فاجتنبوا الرجس من
الاوثان وقوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا شحومهما الخ عبثا بلا فائدة وهو لا يصدر عن الحكيم

والثالث ايضا باطل اذ لا يجوز ان يكون كلا من ذينك النقيضين مبهمة لاستحالة التكليف بالمبهم
فلا بد ان يكون كلا منهما معيّنا ولا يجوز ان يكون ذلك البعض المعين الحرام هو البعض الذي ارسلت
الايات في تحريمه بالمعرفة فلا بد ان يكون المحرم بالايات من البعض الحلال والمحلل بها كقوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام وامثاله من البعض الحرام لئلا يلزم العبث وهذه كلها باطلة لانها تستلزم
ان يكون اكثر الاحكام الشرعية النبوية مما كان واولا شيئا اخر ثم نسخ ذلك واوتي بحكم اخر وهذا
باطل لانه لو كان كذلك لوصل الينا مع توفر الدواعي على نقله واذا ثبت بطلان الاخرين فيكون
جميع الاشياء والافعال الاختيارية قبل ورود النهي في زمن النبي مباحا واذا كان مباحا حلالا
يكون كذلك الى يوم القيمة الا ما دل دليل على حرمته او كراهته فان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
الخامسة انه لو كان الاصل في الاشياء التوقف او الحرمة او الاحتياط ما لم يدل نص على خلافه فكان
اللازم على النبي صلى الله عليه وآله القول به في اوائل البعثة لانه نص بالاحكام في مدة مديدة يجب لوقايع لا تحصى
يكون مكلفا بها ح ويجب على الشارع بيان التكاليف مع انا نعلم قطعا انه ما امر فيها بذلك
والاخبار ايضا لا يدل عليه فيجب ان يكون الاصل فيها الاباحة التي ليست تكليفا وهو المطلوب ولنا
ثانيا الايات القرانية وهي كثيرة منها قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم دل باعتبار افادة ما
للعموم على الاباحة ما سوى المتلو عليهم ومنها قوله سبحانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وهذه الاية صريحة في المطلوب فانها تدل على انه
لا محرم الا ما بعد الاستثناء وقد استدل المعصوم بها ايضا على اباحة بعض الاشياء كما في التهذيب
عن الصادق عليه السلام والعياشي عن الباقر عليه السلام انه قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك
حرام هو فقال لي يا محمد اقرأ هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد الخ فقال فقرأتها حتى فرغت منها
فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله الخ ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما لا نص فيه

ما ورد

ما ادري فيه حكم فلا تكليف فيه ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل
على حلية الاشياء واباحة الافعال اذا كانت مما لم يرد به نص لانه لا شك ان عدم العذاب قبل بعثة
الرسل انما كان لاجل عدم بلوغ التكليف اليهم وان هنا فيما لا نص فيه موجود بعد البعثة ايضا
ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ووجه الاستدلال به ظاهر ومنها قوله تعالى
انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فان لفظة انما يدل على انحصار
الحرام فيما ذكر الا ما دل دليل اخر على حرمته ومنها قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله
عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الخ وهذه ايضا صريحة في المطلوب كما لا يخفى واذا ضم الى الاية السابقة
صارت دلالتها ايضا اوضح ومنها قوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا طيبا وارادة بعض معين
او مبهم لا يناسب مقام الامتنان وارادة بعض لم يثبت حرمته يثبت المطلوب ومنها قوله تعالى قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فان الله سبحانه انكر على من حرم الزينة والرزق
الطيب فثبت الاباحة في كل ما يصدق عليه الزينة والطيب ومنها قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش
ووجه الاستدلال به ظاهر وقد استدل عليه بقوله سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا وفيه انه لو سلم ان اللام
يفيد الانتفاع نقول انه يجوز ان يكون لكل شيء انتفاع خاص وهو يكفي للامتنان كما لا يخفى على انه ورد
في تفسيره عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال خلق لكم ما في الارض لتعتبروا به وثالثا الروايات و
الاخبار المروية عن ائمتنا الراشدين وهي ايضا كثيرة منها ما ورد في بعض خطب امير المؤمنين عليه السلام
حيث قال ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرايض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت
عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم وهذا صريح في حلية الاشياء واباحة افعال التي
لم يرد بها نص ومنها صحيحة حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي
تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقونه وما لا يعلمون الخ وهذا الحديث مذكور

في كتاب التوحيد للصدوق وفي اوايل من لا يحضره الفقيه ومنها ما رواه في الكافي في باب التعريف
والحجة والبيان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورواه في الكافي في باب
حجج الله على خلقه ايضا وليس المراد وضع نفس الشيء المحجوب اذ لا معنى له بل المراد وضع التكليف او المؤاخذة
ومنها ما روى ابن بابويه عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم
ووجه الاستدلال به انه تم يبين ان العمل بما لم يبلغ اليه علمه ساقط نفهمنا ما يبلغ اليه الحرمة فهي ساقطة
عنه لا يقال ان الاباحة ايضا لم يبلغ اليه علمها لانا نقول يفهم منه عدم المؤاخذة ولا معنى ح
لشيء سوى الاباحة ومنها ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد عن عبد الاعلى بن اعين قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا ووجه الاستدلال به في غاية الظهور ومنها
ما ورد من قولهم عليهم السلام ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم ومنها ما رواه الكليني من قولهم عليهم السلام
ليس لله على الخلق ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق ان يصلوا ووجه الاستدلال به ان
المراد ليس لله على الخلق ان يعرفوا شيئا من احكامه مطلقا بل يجب على الله ان يعرفهم كل واحد واحد
من احكامه فما لم يعرفهم من احكامه ليسوا مكلفين به ومنها ما ورد من قولهم عليهم السلام الناس في سعة ما لم يعلموا
ومنها ما رواه الكليني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملا علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد
بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة و
الصيام الحديث ووجه الاستدلال به انه يدل على ان العقاب العتاب لا يكون الا بعد البيان
ومنها ما رواه عبد الاعلى بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اصلحك الله هل جعل في الناس
اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا فقلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان قال لا
يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها قال وسألته عن قوله وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه ويسخطه ومنها ما روى ابن بابويه

في من لا

في من لا يحضره الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام قال كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي وروى الشيخ بدل نهي قوله عليه السلام امر او نهي وهذا وما قررنا سابقا يظهر ان الاصل في الاشياء
والافعال الاباحة ما لم يرد بها نص ويؤيده ايضا الاجماع القطعي الحاصل من التتبع ونقل جمع من
الاصحاب ثم ان الاخباريين اجابوا عن الاخبار بوجوه منها ان الاخبار المذكورة احاد لا يفيد
الا الظن والجواب اما اولا فبانك قد عرفت ان الاستدلال لم يكن منحصرا بالاخبار بل بها
وبالايات والعقل والاجماع فيحصل من جميعها العلم القطعي واما ثانيا فبان الاخبار الواردة
في هذا الباب مستفيضة بل قريبة بالتواتر المعنوي واما ثالثا فبان عدم جواز اثبات الاصل بالاحاد
ثم كيف والسنة من اعظم الاصول مع انها ثبت بها والقول بعدم حجيتها غير معول به عندنا سيما في
امثال زماننا هذا واما رابعا فبان الاخباريين يقولون بان الاحاد يفيد العلم واما خامسا
فبان هذا ان كان واردا فوروده على الاخباريين اشد لان استدلالهم كما ستعرف ان شاء الله
منحصر بالاخبار وكون ما استدلوا عليه من الاخبار اكثر من الاخبار الدالة على الاباحة ثم ومنها
ان الخطابات المذكورة محمولة على الخطابات الشرعية العامة او المطلقة باقية على عمومها او اطلاقها
حتى يرد نهي في بعض افرادها والجواب اما اولا فبان الاخبار الواردة في المقام اما عامة او مطلقة
فيكون شاملة للجميع فالتخصيص بغير دليل خلاف الاصل وخلاف ما يقتضيه هذه الاخبار بناء على
ما حملوها عليه فهذا الايراد الذي اوردوه حجة عليهم واما ثانيا فلان حملها على ما ذكروه غير ممكن
لان مضمون اكثرها ان قبل البيان لا يكون مؤاخذة والموضع الذي ورد فيه العام لا يصدق عليه انه لم يرد
فيه بيان كيف والعام يدل على جميع ما تحته دلالة واضحة وكذا قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
لا يمكن حمله على ما ذكروه لان الافراد المندرجة تحت النهي العام لا يصدق عليها انها لم يرد فيها
نص وكذا لا يناسب هذا الحمل الاخبار التي مضمونها ان الناس في سعة حتى يعلموا لانه قد يكون العام

التي ورد فيها تحريما للافراد الذي يحتمل ويكون معنى الشبهة بقاء التحريم عليهم وهذا اطلاق لم
يقل به احد ومنها انها موافقة للعامة لدلالتها على السعة في الاحكام اعني الحل والحرمة وعدم وجوب التثبت
فيها وهو مذهب العامة لعدم قولهم بالتوقف والاحتياط فيجب الاخذ بالاخبار المخالفة لهم والجواب عنه
بعد تسليم ان مذهب العامة السعة اما اولا فبان اكثر الاخبار الواردة في الترجيح وقع فيها العرض
على الكتاب مقدما على الاخذ بخلاف العامة ولا شك ان الموافق للقران اخبار الاباحة واما ثانيا
فبان الاخبار التي استدلوا عليه بالتوقف لا يدل على مطلبهم حتى يعارض الاخبار الدالة على الاباحة
واما ثالثا فبان الاخبار التي استدلوا عليه فيحتاج الى الترجيح كما ستعلم انشاء الله تعالى وعلى تقدير
دلالتها لا يقاوم اخبار الاباحة وساير ادلتها كما ستعرف ومنها انها تدل على الاباحة و
البراءة في صورة عدم العلم وعدم ورود النهي واخبار التوقف مشتملة على النهي ومفيدة للعلم بالحكم
اعني الاحتياط او التوقف فيجب ح ان يخصص الاخبار الدالة على الاباحة والبراءة بما قبل ورود
الشرع او بمن لم يصل اليه النهي الوارد في اخبار التوقف من الجهال ممن بلغ اليه اخبار التوقف لا يمكنه
الاخذ بالاباحة والجواب اما اولا فبانه يعارض بان اخبار التوقف والاحتياط يدل على وجوب
التوقف والاحتياط في صورة عدم العلم بالحكم واخبار الاباحة مفيدة للعلم بالحكم اعني الاباحة
واما ثانيا فلانه يتم اذا دلت الاخبار التي استدلوا عليها بالتوقف وقد عرفت انها لا تدل عليه
فيما لا نص فيه هذا على انه لا يصح التخصيص الذي ذكروه لاخبار الاباحة لانا سمعت انه لا معنى للاصل
البراءة ولا التوقف قبل ورود الشرع ولانه لا يتصور عدم وصول الاخبار التي استدلوا عليها
بالتوقف مع كثرتها وانتشارها الى من له رجوع الى الكتب الفقهية سيما مع تحصيله الذي هو شرط
الحكم بالاباحة وان اراد العامي فلا معنى لحكمه بالاباحة والبراءة لانه لا يصح الا من المجتهد واما
الاخباريون فالمتوقفون منهم احتجوا باخبار خارجة بين اقسام ثلثة القسم الاول الاخبار

الواردة

الدالة على التثليث ولزوم الكف والتثبت عند الشبهة وهي عدة اخبار الاول ما رواه عمر بن
حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجا من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وقال ع في آخره
بعد بيان جميع وجوه الترجيح في الخبرين المختلفين فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات والثاني ما رواه الراوندي عن الصدوق عن ابي عبد الله ع
قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه الثالث ما روي عنهم ع انما الامور ثلثة امر
بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله وجه الاستدلال بهذه
الاخبار ان التثليث ان ما لا نص فيه من افراد الشبهة والمشكل فيجب فيه الوقوف ورد علمه الى الله تعالى
ورسوله ولو لم يكن ما لا نص فيه من افراد الشبهة ينفي التثليث ويتعين القول بالقسمين لان
الاحكام ح ينحصر في الحلال والحرام ولا يبقى للثالث فرد حتى يدخل فيه القسم الثاني
الاخبار الدالة على النهي عن القول بغير علم ورد ما لا يعلم الى اهله وهي ايضا عدة اخبار
الاول ما روي في الكافي في باب النهي عن القول بغير علم عن ابي عبد الله ع قال انهاك
عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا يعلم
الثاني ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع اياك والخصلتين
ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك وتدين بما لا تعلم الثالث رواية
زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا
عند ما لا يعلمون الرابع ما روي في الكافي عن الصادق ع قال من فرط تفرط ومن خاف العاقبة
تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه الخامس قول سيدنا امير المؤمنين ع

في نهج البلاغة في وصيته لابنه الحسن ودع القول فيما لا تعلم والخطاب فيما لا تكلف وفي طريق اذا خفت
الضلالة فان الكف عند حيرة الضلالة خير من ركوب الاهوال السادس ما روي عن الباقر ع
قال من افتى الناس برايه فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث
احل وحرم فيما لا يعلم السابع قولهم عليهم السلام ان الله خص عباده بايتين في كتابه ان لا يقولوا
حتى يعلموا ولا يردوا ما لا يعلموا قال عز وجل الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله
الا الحق وقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله الثامن قولهم ع لا يسعكم فيما ينزل بكم
مما لا يعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم
فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون التاسع قوله ع لا يسع الناس
حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا بما يقول وان كان تقية العاشر
رواية سماعة عنه ع حيث سأله وقال انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا الى ان قال فعرض الى الحسن فقال
ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم من القياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان
جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الحادي عشر قوله ع من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في
الالتباس ومن دان الله بالراي لم يزل دهره في ارتماس والاخبار الواردة بهذا المضمون اعني النهي عن القول
بغير علم كثيرة غاية الكثرة والايات ايضا كثيرة بهذا المضمون كقوله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم و
قوله عز وجل ولا تقولوا على الله الا الحق ووجه الاستدلال بهذه الاخبار والايات انها تدل على ان ما لم
يات علمه من الله ورسوله فيجب فيه التوقف وعدم القول وما لا نص فيه كذلك فيجب فيه التوقف
والتثبت والقسم الثالث الاخبار الكثيرة المستفيضة الواردة بان الله تعالى في كل واقعة حكما
مخزونا عند اهله حتى في ارش الخدش ونصف الجلدة والجلدة ومع فكل حكم من الاحكام وكل امر من
الامور فورد فيه خطاب من جانب الشريعة وهو مخزون عند المعصومين الراشدين وعدم اظهارهم

للتقية

للتقية وظهور الفتنة ولنا في بعض الاوقات كانوا يجيبون كما هو عليه في الواقع وفي بعضها يجيبون
على نحو يقتضيه التقية وفي بعضها لا يجيبون مطلقا كل ذلك كان بحسب ما يقتضيه الوقت والمصلحة فاذا ورد
في كل حكم خطاب شرعي فكيف يمكن الحكم باصل البراءة والاباحة والجواب اولا اما عن القسم الاول
او اخبار الشبهة والتثليث فمن وجوه الاول انها مخالفة للقران والادلة العقلية والاجماع وورد
في الاخبار الكثيرة ان الاخبار اذا تعارضت يجب الاخذ بما يوافق القران الثاني ان كون ما لا
نص فيه شبهة ممنوع لان واحدة من الاخبار السابقة الدالة على الاباحة يكفي لخروجه عن الشبهة
فضلا عن اجتماعها القريب من التواتر المعنوي وتاييدها بالايات القرانية والادلة العقلية
والاجماع الثالث انه لو سلم صدق الشبهة عليه فلا نسلم صدق الشبهة المذكورة في هذه الاخبار
عليه لانها واردة فيما ورد فيه من الشرع نصان متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس
باطل عند القائلين بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع وبعض هذه الاخبار
صريح في ان وروده فيما ذكر كرواية ابن حنظلة ورواية الراوندي الرابع انه لو سلم ان الاخبار
المذكورة لم يرد فيما تعارض فيه النصان نقول ان من راجع الوجدان نفهم ان المتبادر
من الشبهة عند العقل بل المتعارف عند ارباب المحاورات ليس الا ما كان لا جهة حرمة وجهة حلية كالمال
والحلال المختلط بالحرام وامثالهما ويدل على ذلك قوله في رواية حنظلة وشبهات بين ذلك اي بين الحلال
والحرام ويدل عليه ايضا ما ورد من مولانا امير المؤمنين ع حيث قال انما سميت الشبهة شبهة لانها
تشبه الحق الحديث الخامس ان الاخبار التي تمسك بها الاخباريون يدل على التثليث وهو موافق
لمذهب المجتهدين من ان حلال بين وحرام بين وشبهة مكروهة وهي الحلال المختلط بالحرام واما
عند الاخباريين فيكون الحكم ح اربعة لا ثلثة الحلال البين والحرام البين وما لا نص فيه
الذي يجب الاجتناب عنه للتوقف او الاحتياط والحلال المختلط الذي حكمه الكراهة اذ لا يمكنهم

ان يحكموا فيه بالتوقف ولا بالاباحة للاجماع المحقق ودلالة الاخبار المستفيضة على انها مكروهة
السادس انها لا تدل على وجوب التوقف ولا الحرمة في الشبهات اصلا لانها لو وجب التوقف
كان ترك التوقف وارتكاب ما لا نص فيه حراما وفي الاخبار تصريح بان الشبهة غير الحرام وانها
بين الحلال والحرام بل تدل على ان ارتكابه لما كانت مما يجر ويفضي الى ارتكاب المحرمات لان عدم
المبالات بالقليل يجر الى عدمها بالكثير كان ارتكابه مكروها ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب
الشبهة في هذه الروايات بعنوان الوعظ والارشاد لا بطريق النهي الظاهر في الالزام ويدل
على ذلك ان بعض هذه الاخبار صريح في ان من ارتكب الشبهات يهلك من حيث لا يعلم فلا يكون
الهلاكة بازاء ارتكاب الشبهة لانها معلومة فلو كان ارتكابها يوجب الهلاكة لكانت الهلاكة
ايضا معلومة فيكون الهلاكة الناشية من ارتكاب الشبهات لافضائه الى ارتكاب محرم غير معلوم
ومما يدل على عدم وجوب التوقف وعدم الحرمة في الشبهات الاخبار التي تدل على انه لا عقاب على
ارتكاب الشبهات كما روي في كتاب الكفاية في النصوص تصنيف علي بن محمد الخزاز بتصريح جمع من
علمائنا الاعلام بسنده عن الحسن بن علي عليهما السلام انه قال له واعلم ان في حلالها اي الدنيا
حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما يكفيك فان
كان ذلك حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن قد اخذت من الميتة وان كان
العتاب يسيرا فان قلت بناء على ما ذكرت من التوجيه من انه لا يكون ارتكاب الشبهة حراما ولا
يكون على فعلها عذاب وعقاب يجب ان لا يكون فعل الشبهة فعل الحرام ولا يكون ارتكابها
هلاكا مع ان بعض الاخبار كالخبر الاول يدل على ان من ارتكب الحرام بعينه وهلك وبعضها
يدل على ان ارتكاب الشبهة هو الاقتحام في الهلاكة بعينه كالخبرين الاخيرين فمع ذلك
كيف يمكن حمل هذه الاخبار على الكراهة قلت الجواب اما اولا فبان المراد من قوله ارتكب

الحرام

الحرام وهلك وامثالهما بمعنى اشرف على ارتكاب المحرمات وتعرض لما هو محتمل لذلك واشرف
على الهلاكة فان المتعارف في العرف الاتيان بالخطر المحتمل باللفظ الدال على الوقوع كما يقال من
شاء وحده ضل من الطريق او اكله السبع او يسلبه السارق ومتى لن يذهب الى حرب الاسد او ادخل
نفسه في السفينة في وقت الطوفان انه اهلك نفسه وكل من هذه الامثلة مجاز باعتبار ما يؤول اليه و
يؤيد هذا الحمل ما ورد في بعض خطب امير المؤمنين ع حيث قال الحلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله عز وجل
فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها فان الظاهر ان قوله ع فمن يرتع حولها اشارة الى ارتكاب
الشبهة لعدم تصور فرد اخر يكون مصداقا له واما ثانيا فبان يكون المراد من كل من الهلاكة
وارتكاب الحرام هو التاثير الذي يحصل من الحرام الواقعي من الاضرار بصفاء النفس وازالة عنها
ورفع الحالات الحسنة والاخلاق الجميلة عنها واحداث الكدرة والاخلاق السيئة والحالات الذميمة
الرديئة فيها فان هذه التاثيرات لا ينفك عنه ولذا يامر العرفاء من يريد كسب صفاء النفس و
تهذيب الاخلاق بالاجتناب عن جميع الشبهات فانها ان كانت حراما اثرت اثره وان لم
يترتب عليه العقاب فالمراد من الهلاكة هو هذه الامور ولا شك انها نوع من الهلاكة
وبالجملة من تامل يجد ان الحرام من حيث انه حرام موجب لاحداث شقاوة في النفوس لا انسا نسخ
والنواهي الشارع وهذا احد الاسرار الخفية والفائدة العظيمة لارسال الرسل وانزال الكتب
قال سيدنا الصادق ع صلوات الله عليه وعلى ابائه واولاده حين سئل لم حرم الله الخمر و
الميتة والدم ولحم الخنزير ان الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما سواه رغبة منه فيما حرم
عليهم ولا زهدا فيما احل لهم ولكنه خلق الخلق وعلم عز وجل ما يقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله
لهم واباحه تفضلا منه عليهم لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرم عليهم ثم اباحه للمضطر

واباحه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فامره ان ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك ثم قال اما الميتة
فانه لا يدنو منها احد الا ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوته وانقطع نسله ولا يموت اكل الميتة
الا فجاة واما الدم فانه يورث اكله الماء الاصفر ويبخر الفم وينتن الرائحة ويسيء الخلق ويورث
الكلب القسوة وقلة الرأفة والرحمة حتى لا يؤمن ان يقتل ولده ووالديه ولا يؤمن على حميمه ولا
يؤمن من يصحبه واما لحم الخنزير فان الله تعالى مسخ قوما في صورة شيء شبه الخنزير والقردة والدب
وما كان من المسوخ نهى عن اكله للمثلة لكي لا ينتفع الناس بها ولا يستخف بعقوبتها واما الخمر
فانه حرمها لفعلها وافسادها وقال مدمن الخمر كعابد وثن يورثه الارتعاش ويذهب بنوره
ويهدم مروته ويحمله على ان يجترئ على المحارم من سفك الدماء وركوب الزنا فلا يؤمن اذا
سكر ان يثب على حرمه وهو لا يعقل ذلك والخمر لا يزداد شاربها الا كل شر والاخبار
الدالة على ان لكل حرام اسرارا واثارا خاصا يحدثه في النفس كثيرة ويدل عليه العقل والتجربة
ايضا كما لا يخفى الرابع انه لو اغمض النظر عن الاجوبة المذكورة فالاخبار الدالة على التثليث
يدل على ان ما لا نص فيه حرام ومن ارتكبه فهو هالك كقوله في رواية ابن حنظلة ومن [illegible]
المذكورة فالاخبار الدالة على التثليث يدل على ان بالشبهات يرتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم وفي رواية الراوندي وما خالف كتاب الله فدعوه مع ان الاكثر يقولون بوجوب
التوقف والقائلين بالحرمة قليلون جدا واما عن العشر الثاني فبوجهين احدهما ان القول
بالاباحة ليس قولا بغير علم بعد دلالة الايات والاخبار المتكثرة عليه ولو كان ذلك
قولا بغير علم ويجب فيه التوقف لكان القول بكل حكم من الاحكام الشرعية كذلك اذ لا
يوجد حكم من الاحكام الشرعية كذلك اذ لا يوجد حكم من الاحكام الا قليلا كانت الادلة
المفيدة للعلم بحكمه اكثر من ادلة اباحة ما لا نص فيه والاخبار الدالة على حكمه بحد اخبار

الدالة

الدالة على اباحته بل لا يوجد مثلها ايضا وتوضيح ذلك ان العلم في الاخبار الدالة على النهي
بغير علم لا يمكن ان يحمل على معناه الاخص وهو الاعتقاد الجازم والا لزم تعطيل احكام الله
وانسداد باب المسائل الشرعية لان حصول العلم في الاحكام الشرعية غير ممكن الا في نادر ولهذا
وقع الاجماع على اعتبار ظن المجتهد فلا بد من حمله على معناه الاعم ولا يمكن انكار ان الاخبار
المذكورة الدالة على الاباحة تفيد ظنا قويا على الحكم على انه لو اريد منه معناه الاخص نقول
ان ما نحن فيه مما يحصل فيه القطع لورود الايات والاخبار الكثيرة ومعاضدتها بالعقل و
الاجماع كما عرفت فان قلت الاخباري يمنع عن العمل بالظن فيحمل العلم بالمعنى الاخص قلنا
ان الاخباري يعمل بالاحاد فهي ان كانت تفيد العلم فالاخبار الدالة على الاباحة اولى بذلك
وثانيهما ان من ارتكب ما لا نص فيه فالقائلون بالتوقف هل يقولون بانه معذب او لا فان
قالوا بعدم تعذيبه فهو عين القول بالاباحة وان قالوا بتعذيبه فهو قول بغير علم واما عن العشر
الثالث فبانا قائلون بمضمونه ومعترفون بان لكل واقعة حكما خاصا مخزونا عند اهله ولا
نقول بعدم الحكم في الواقع بل غرضنا من الاباحة والبراءة عدم تعلق التكليف بنا وبراءة
ذمتنا منه لان التكليف لا يكون الا بعد الارشاد والبيان كما يدل عليه الدلايل السابقة
وبانه لو سلمنا ان القول بالاباحة مناف لمضامين تلك الاخبار نقول ان القول بالتوقف
ايضا مناف لها لاحتمال ان يكون حكم بعض الاشياء او الافعال الاباحة فالقول بالتوقف
والاجتناب عن ارتكابه غير ما هو حكمه الواقعي والجواب ثانيا عن ادلة المتوقفين انه لو
قطع النظر عن جميع ما ذكرناه وقلنا بدلالتها على مطلوبهم نقول الترجيح لاخبار الاباحة
لاكثريتها واصحيتها واعتضادها بالايات الكثيرة من القران وبالعقل والاجماع
واما المحتاطون منهم فاستدلوا على وجوبه بروايات ومحل النزاع انما هو فيما لم يثبت

اشتغال الذمة يقينا ولا يجب عند المجتهدين ايضا لحجية الاستصحاب عندهم واما الروايات
التي استدلوا بها على وجوب الاحتياط فكثيرة **منها** ما روى ابن جمهور في كتاب عوالي اللآلي
قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت ابا عبد الله عم فقلت جعلت
فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف
الاحتياط الحديث **ومنها** صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عم عن رجلين
اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال لا بل عليهما ان يجزي كل
واحد منهما عن الصيد قلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال عم
اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط **ومنها** صحيحة ابن الحجاج ايضا عن ابي
ابراهيم عم قال سألته عن الرجل قال سألته عن الرجل تزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن
لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك
محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله
حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال
نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور ان يتزوجها **ومنها** رواية سليمان بن داود عن
عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عم يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد
الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس ويرتفع فوق الليل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حـ
او افطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى ان تنتظر حتى
تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك **ومنها** رواية شعيب الحداد قال قلت لابي عبد الله عم

رجل من مواليك يقرئك السلام وقد اراد ان يتزوج امرأة قد وافقته واعجبه بعض شأنها
وقد كان لها زوج فطلقها ثلثا على غير السنة وقد كره ان يقدم على تزويجها حتى يستأمرك
فتكون انت آمره فقال ابو عبد الله عم هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد و
نحن نحتاط فلا يتزوجها **ومنها** صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عم في المتمتع بها
والحديث طويل وموضع الحاجة منه اجعلوا هن من الاربع فقال له صفوان بن يحيى على الاحتياط
قال نعم **ومنها** ما رواه العامة والخاصة عن النبي صلى دع ما يريبك الى ما لا يريبك
ومنها ما رواه في كتاب الامالي عن الرضا عم قال قال امير المؤمنين عم لكميل بن زياد
يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك **ومنها** ما روي من قولهم عم ليس بناكب عن الصراط
من سلك طريق الاحتياط **ومنها** ما رواه الشهيد عن الصادق عم والحديث طويل وموضع الحاجة
خذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا والجواب عنها اما اولا فبانا
لو سلمنا دلالة هذه الاخبار على وجوب الاحتياط فانها تدل على وجوبه فيما لم يعلم حكمه واما
لا نص فيه فقد علم بالدلائل المذكورة ان حكمه الاباحة ولو لم تفد تلك الدلائل العلم بالاباحة
لما دل دليل على حكم اصلا واما ثانيا فلان شيئا من هذه الاخبار لا تدل على مطلوبهم
اصلا لان جميعها واردة في غير محل النزاع اعني ما كان مما لا نص فيه وكان مما لم يثبت
اشتغال الذمة يقينا على انها لا تدل على وجوب الاحتياط الا قليلا منها وان اردت
توضيح ذلك فنقول اما الرواية الاولى فهو وان دلت على وجوب الاحتياط الا قليلا منها
لكنها لا يدل عليه الا فيما تعارض فيه النصان لان الرواية واردة فيه كما لا يخفى واما
الثانية فهي خارجة عما نحن فيه لانه علم يقينا اشتغال ذمة كل من الرجلين بتمام الجزاء
لان كلا منهما اصاب الصيد ومطلق اصابة الصيد موجب لاشتغال الذمة بتمام الجزاء

وما نحن فيه هو ان اصابة كل واحد منهما هل يوجب براءة ذمة الاخر عن تمام الجزاء وتعلق
بعض الجزاء به ام لا والامر هيهنا بالاحتياط في صورة عدم العلم لان اشتغال الذمة علم يقينا
والكلام في ما يبرئ الذمة وقد علمت ان المجتهدين يحكمون في مثل ذلك بوجوب الاحتياط ثم ان
بعضهم قال بخروج هذه الرواية عما نحن فيه ودخولها فيما ثبت اشتغال الذمة فيه يقينا ولكن
علله بانه علم بسبب اصابة الصيد اشتغال ذمة كل من الرجلين واما ان ذمته اشتغل
باي جزاء فهو غير معلوم ولكن للجزاء هيهنا فردان باحدهما يحصل البراءة قطعا وهو تمام
الجزاء عن كل منهما وبالاخر يشك في حصول البراءة وهو بعض الجزاء عن كل منهما فيجب
الاحتياط بالاتيان بما يبرئ الذمة يقينا فلا يجوز التمسك باصالة البراءة هيهنا ويرد
عليه ان قوله واما ان ذمته اشتغل باي جزاء فهو غير معلوم ليس بصحيح لان مطلق اصابة
الصيد من كل منهما موجب لاشتغال ذمته بتمام الجزاء يقينا كما عرفت ولو صح ما قاله فنقول
لا شك ان اشتغال ذمتي الرجلين معا بجزاء تام متيقن فيكون الزيادة مشكوكا فيها ومناط
العلم ببراءة الذمة فيه هو القدر المتيقن من التكليف لا في القدر المشكوك ايضا والزيادة
مشكوك فيها فلا يجب تحصيل البراءة اليقينية فيها واما الثالثة ففيها اولا ان مضمونها
ان الجهالة بان المرأة في العدة ام لا اصعب من الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه
اذا كان الرجل عالما بان التزويج في العدة حرام الا انه لم يعلم انها في العدة ام لا
اصعب من الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه اذا كان الرجل عالما يمكن له الاحتياط
بان يكف عن التزويج ويتفحص حتى يظهر له جلية الحال ففي هذه الصورة يكون عليه الاحتياط
ونحن نقول ان هذه الصورة ليس من قبيل ما نحن فيه ايضا لان المفروض ان المرأة كانت
في العدة في وقت ولكن الرجل حين التزويج لا يعلم انها باق في العدة ام لا فعلم يقينا

نهي الرجل عن تزويجها فاباحته يحتاج الى العلم ببراءة ذمته عن المنهي عنه وهو لا
يحصل الا بالعلم بخروجها عن العدة فاذا كان جاهلا بذلك فعليه الاحتياط وثانيا
انها لا يدل الا على استحباب الاحتياط ورجحانه بل صرح فيها على استحبابه لانه حكم فيها بعذر
الجاهل بانها في العدة ام لا ايضا ولو كان الاحتياط واجبا لما حكم بمعذوريته واما الرابعة
فقد اجيب عنه بان بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة اذ كون الشمس فوق الافق
اعني عدم دخول وقت الصلوة وعدم اشتغال الذمة بها معلوم ولا دليل على الاشتغال
الا حين ذهاب الحمرة اقول هذا صحيح في الصلوة واما في الافطار فلا يجري ذلك فالصحيح
ان يقال فيه ان اشتغال الذمة بالصوم معلوم ولا يحصل يقين البراءة حتى تذهب الحمرة
واما الخامسة فهي ايضا خارجة عما نحن فيه لان حرمة التزويج ثابتة لكون المرأة
في نكاح الغير فصحة تزويجها يتوقف على العلم بصحة طلاقها فيكون الاحتياط واجبا واما
السادسة فلا يخفى ما فيه من الاجمال وبعضهم حمل الاحتياط هنا على الخوف من المخالفين
وكيف ما كان فلا يدل على وجوبه واما السابعة فلا دلالة لها على الاحتياط فيما لا
نص فيه اذ ليس فيه ريب بعد الخبرة بما ذكرنا واما الثلثة الاخيرة فانما تدل لا انها
على رجحان مطلق الاحتياط لا على وجوبه احتج المفصل وهو القائل بالتوقف في نفس
الحكم وما احتمل الحرمة والاباحة في موضعه بوجوه **الاول** ان الاخبار الدالة على الاباحة
كقولهم عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه واشباها
مما دلت على الشبهة التي في طريق الحكم فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة
اذا اشتبهت فرد من افراده داخل تحت القاعدة بخلاف ما اذا حصل الشك في تحريم
اكل الميتة فانه لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما **الثاني** ان الاخبار الواردة في حجية

الشبهات كقولهم حلال بين وشبهات بين ذلك ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم
الشرعي بدون موضوعه اذ لولاه لم يكن الطرفان موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه في
التوجيه من زمان ادم الى الآن الثالث ان عموم ما ورد في وجوب الاجتناب من
الشبهات شامل لاشتباه نفس الحكم وموضوعه خرج الاخير بالاحاديث الدالة على
الاباحة فبقي الباقي ليس له مخصص الرابع ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد توجد
اقرب منه الخامس ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم ممكن لان انواعها قليلة لكثرة ما
ورد النص باباحته وتحريمه بل جميع ما يعم به البلوى منصوصة واما الشبهة في موضوعه
فاجتنابها غير ممكن لما مر السادس ان نفس الحكم يجب السؤال عنه عن الحجة واما موضوعه
فما كانوا يسئلونه عنها لان علمهم بجميع افراده غير معلوم والجواب عن الاول اما اولا فبان
الاحاديث المبيحة لما لا نص فيه لم يكن منحصرة باخبار يكون مضمونها ذلك بل كانت منصا
مبينها صادقة على الحكم وموضوعه كما لا يخفى واما ثانيا فبان الحديث الذي ذكره يحتمل
معنيين احدهما ان يكون المراد من قوله كل شيء فيه حلال وحرام هو الشيء المعين الذي يراد
اجراء الحكم عليه كالمال المختلط وثانيهما ان يراد منه الصنف بان يكون المعنى كل نوع بعض
افراده حرام وبعضه حلال فالمشتبه منها حلال فعلى الاول لا يصح المثال الذي ذكره ايضا اذ لا ريب
ان شخص الفرد المشتبه من اللحم لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما وعلى الثاني فيجري ذلك في نفس الحكم
ايضا لانا لاكل نوع بعض افراده حلال وبعضها حرام واكل المشتبه فرد مشتبه منه وعن الثاني
اما اولا فبمثل ما ذكرنا اولا في الجواب عن الاول واما ثانيا فانه جعل الحلال البين هو الذي
لم يختلط في الواقع بحرام وكذلك الحرام البين وليس كذلك بل المراد منه ما حكم الشارع عليه
عاما او خاصا ومنه ما يلزم من اجتنابه الحرج لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وعن الثالث

ان الا

ان دلالة احاديث الشبهة تمت على ما عرفت ولو سلم فاخبار الاباحة كما يخرج الموضوع يخرج الحكم
ايضا وعن الرابع ان الاحتياج الى الجمع انما هو فيما لم يمكن الجواب بوجه اخر وقد عرفت امكانه و
عن الخامس ان امكان الاجتناب عن الشبهة في الحكم لا يدل على حرمتها وعدم امكان الاجتناب
عن الشبهة في الموضوع تم لما عرفت وعن السادس انه ان اراد ان الامام لم يسئل عن هذا
اللحم مثلا هل هو مذكى او ميتة فهو مسلم ولكنه لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه لم يسئل عن اللحم
المردد مثلا هل هو حلال ام حرام فتمنوع وجه ظ احتج المحرم بانه تصرف في ملك الغير بغير
اذنه وجوابه ان الاذن معلوم عقلا وشرعا تتمة اعلم ان اكثرهم قد قسموا الشبهة في الموضوع
الى الشبهة في المحصور والشبهة في غيره واوجبوا الاجتناب في الاولى دون الثانية والمراد من غير
المحصور ما كان كذلك عادة اي يعسر حصره واحتجوا على التفصيل بان العلم بوجود الحرام حاصل
فيهما لكن التحرز عن الجميع في الثانية يوجب الحرج بخلاف الاولى وقد رد ذلك والدي
العلامة دام ظله العالي بان هذا ممنوع لانه كما يمكن الاجتناب عن الانائين يمكن الاجتناب
عن الاواني الكثيرة والرجوع الى ماء اخر او التيمم فالحق كما حققه دام ظله ان الحكم فيهما واحد
وهو الاباحة ما لم يحصل القطع باستعمال الحرام او النجس وهو انما يتحقق باستعمال جميع
الامور التي فيها الاشتباه المسئلة الثانية الاصل نفي الوجوب والاستحباب حتى يثبت خلافه
وقد اتفق عليه الجميع الا بعض الاخباريين حيث قال بوجوب الاحتياط والادلة العقلية
المذكورة على ما اخترناه دلالة قاطعة وبعض الآيات السابقة واكثر الاخبار السالفة عليه
براهين ساطعة واحتجاج المخالف بما دل على الاخذ بالاحتياط مدفوع بما مر المسئلة الثالثة
الاصل براءة الذمة عن حقوق الناس والاجماع عليه منعقد ودلالة اكثر الادلة المذكورة
عليه ظاهرة تذنيب قد ذكروا ان لاجراء الاصل شرطين احدهما ضبط طرق الاستدلالات

واستفراغ الوسع في تفحص الادلة والامارات وبذل الجهد في تجسس النصوص من الاخبار و
الآيات وعدم الظفر بما يدل على عدم البراءة ووجه الاشتراط ظ فلا يصح اجراؤه الا للمجتهد اذ
غيره لا يتمكن من التفحص وبذل الجهد ولا يصح له ايضا الا بعد التتبع والاستفراغ وثانيهما
ان لا يكون مستلزما لاثبات حكم شرعي من جهة اخرى لانه ينهض دليلا لنفي الحكم لا الاثبات
فلا يصح الاستدلال به اذا استلزم اثبات الحكم من جهة اخرى كما اذا علم نجاسة احد الانائين
واشتبه بالاخر فلا يصح التمسك في جواز الطهارة من احدهما بالاصل لانه مستلزم لوجوب
الاجتناب عن الاخر اقول وفي اشتراط ذلك نظر من وجوه الاول انه هل يدل على جواز الطهارة
عن احد الانائين مثلا الادلة القطعية المذكورة ام لا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض
ومخالف لنفس الامر والواقع فتعين الاول واذا دل دليل قطعي على نفي حكم فما الباعث على
عدم التمسك به وطرحه وهل يجوز العقل او الشرع طرح دليل قطعي على نفي حكم فما الباعث
لاستلزامه شيئا اخر لا مخالفة له للعقل او الشرع لا يقال يلزم اثبات حكم بلا دليل شرعي
لانا نقول ليس الحكم الثاني حكما من غير دليل لانه اذا دل دليل قطعي على ثبوت الملازمة
بين شيئين وثبت وجود احدهما فثبوت وجود الاخر ليس ثبوتا بلا علة اذ الملازمة علة له
ويتقرر اخر الحكم الثاني حكما من غير دليل لانه اذا دل دليل قطعي على ثبوت
الملازمة بين شيئين وثبت وجود احدهما يصح الاستدلال على ثبوته وكلما صح الاستدلال
على ثبوته فهو ثابت اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان عدم الصحة اما يكون من
جهة عدم الملزوم مع انا فرضنا وجوده او من جهة عدم الملازمة وهو غير معقول فيما
نحن فيه الثاني ان جريان الاصل في المثال المفروض مثلا لم يصر سببا لاثبات تكليف
زايد على ما كان ثابتا قبل اجرائه فان الاجتناب عن مجموع الانائين كان لازما

قبل

قبل اجراء الاصل في احدهما فبعد الاجراء خرج فرد من ذلك المجموع عن لزوم الاجتناب
عنه وبقي الباقي تحت التكليف والحاصل ان قبل الاجراء كان التكليف متعلقا باستعمال
الباقي منضما مع استعمال هذا الفرد وبعده سلب قيد الانضمام وهذا ليس اثباتا التكليف
ما كان اثباتا الا ترى انهم يجرون اصالة البراءة في فرد من عشرة اناء كان واحد منها
نجسا مشتبها بالبواقي مع انه يستلزم لزوم الاجتناب عن مجموع التسعة الباقية مع انه قبل
الاجراء لم يتعلق التكليف بالتسعة بل كان متعلقا بالتسعة منضما الى الفرد المخرج الثالث
انه لو سلم استلزام اجراء الاصل في مثل ما ذكر لاثبات التكليف في فرد اخر فلا يخفى ان هذا
الفرد الاخر غير موضع الاجراء واللازم هو ان لا يثبت في موضعه وقد اشترط بعض متاخري اصحابنا
شرطا اخر وهو ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة وما يمكن الاستدلال له
عليه وجهان احدهما ما نقل عنه وهو ان العبادات توقيفية فيعلم نفي ما شك في جزئيته
من النص اذا لم يذكر فيه وفساد ذلك ظ لان عدم ذكر النفي لا يدل على النفي بدون ضميمة الاصل
وثانيهما ان اشتغال الذمة بتلك العبادة يقيني فلا بد من البراءة اليقينية وهو لا يحصل
الا بفعل ذلك الجزء وفيه انه ان اريد باشتغال الذمة اشتغالها بما بقي الجزء تم وان اريد
اشتغالها بمجموع العبادة فان اريد المجموع المبهم تم او المجموع المركب من غير هذا فلا اشتغال
يقينا بهذا الجزء فتامل من اصل العدم ما ينفي به غير الحكم الشرعي وهو ايضا على قسمين
احدهما ما يلزم منه حكم شرعي وهو فيما اذا كان الشبهة في موضوع الحكم الشرعي او في متعلقه
والمنفي هنا ما يلزم منه التكليف من الحرمة او الوجوب او الاستحباب او الكراهة وثانيهما
ما لا يلزم منه حكم شرعي وهو اذا كانت الشبهة في الامور التي ليست من الاحكام الشرعية
كحدوث الشيء الفلاني اذا لم يكن هذا الشيء من الحكم الشرعي ولا من موضوعاته ولا من متعلقاته

ولما كان الاخير مما لا فايدة له في هذا الموضع فاقتصرنا على الاول وان كان حكمه ايضا قد
علم مما ذكر تبعا فنقول الشبهة في طريق الحكم ما كان موضوع الحكم الشرعي فيه مشتبها
ونفس الحكم الشرعي فيه معلوما واجمع العلماء ههنا ان الحكم فيها الاباحة ويدل
عليه اكثر الايات والاخبار المتقدمة بعمومها ويدل عليه اخبار اخر بخصوصها ايضا
منها ما رواه الكليني والشيخ عن الصادق عم ان امير المؤمنين عم سئل عن سفرة وجدت
في الطريق مطروحة كثيرة لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين عم
يقوم ما فيها ويؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها اغرم له الثمن قيل يا امير
المؤمنين عم لا ندري سفرة مسلم ام سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا ومنها ما
روى في المحاسن عن ابي الجارود قال سالت ابا جعفر عم عن الجبن وقال اخبرني من
راى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين
اذا علمت انه ميتة فلا تاكله وان لم تعلم فاشتر وبع ومنها ما روى عن الصادق عم قال
لما سال عن الجبن كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة
ومنها قول الصادق عم كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
الى غير ذلك من الاخبار الواردة في المقام وهي كثيرة جدا لان ما كان اما عدم او وجود
فالاول الاول والثاني الثاني فههنا مسئلتين المسئلة الاولى في استصحاب حال العقل
وهو ابقاء الحالة السابقة اي العدم الازلي لكل شيء تكليفا كان او غيره الى ان يثبت
المزيل فاعلم ان من الامور التي ينبغي ان لا يشك فيها ان كل حادث مسبوق بالعدم وذلك
امر يقيني فكل شيء يثبت انه حادث يثبت له العدم السابق عليه ايضا ولا يخفى ان الاعدام
ثابتة للحوادث الى ان يثبت علة الوجود ويخرجها من التيسير الى الايسر فانا نحصل العلم

بانعلة

بان علة من العلل الوجودية اوجدت معدوما من معلولاته يحصل العلم بزوال عدمه الازلي
ولا كلام فيه وكذا اذا علم عدم ثبوت علة وجود معدوم يعلم بقاء على عدمه ولا كلام فيه ايضا
انما الكلام في انه اذا حصل الشك في وجود حادث من الحوادث فهل يصح لنا الحكم بعدم وجوده
بناء على ان عدمه السابق قطعي يقيني ووجوده مشكوك ام لا بناء على امكان حدوثه من علته
وعدم اطلاعنا عليه والذي يقتضيه النظر ان يقال العدم كان متحققا لهذا الحادث و
الاصل استمراره الى هذا الان وهذا الدليل مركب من جزئين احدهما تحقق العدم
لهذا الحادث وهو امر يقيني وثانيهما ابقاء هذا العدم الى الان ويمكن اثبات
ذلك بثلثة امور ان كان الحادث المقصود نفيه حكما شرعيا الاول الاخبار الدالة
على حجية الاستصحاب وهو الاخبار المستفيضة الدالة على ان اليقين لا يترك بالشك
ولا يزول اليقين الا بيقين مثله ولا شك ان عدم هذا الحكم يقينيا فلا يعارضه الشك
في امكان وجوده والثاني ان عدم هذا الحكم كان ثابتا متحققا فصدوره من الشارع
وتكليف الناس به يحتاج الى الاعلام والا لزم التكليف بما لا يطاق وما لا يعلم
الثالث الادلة الدالة على اصالة البراءة كما لا يخفى هذا اذا كان المقصود بعينه حكما
واما اذا لم يكن حكما شرعيا فان كان من موضوعاته او متعلقاته فلا يمكن نفي وجود
ذلك الشيء اذ لا يدل الادلة المذكورة عليه ولكن يمكن نفي ما يترتب عليه من الاحكام مثلا
اذا علم طهارة ماء اولا ثم وقع الشك ثانيا في وقوع النجاسة فيه فانه وان لم يمكن نفي الوقوع
بل الشك وجوده ولكن يمكن نفي حرمة التطهير الثابت سابقا وكذا في قولهم الاصل عدم
النقل اذا ترتب على النقل حكم شرعي فانه وان لم يمكن نفي النقل قطعا ولكن يمكن
نفي ما يترتب عليه وان كان مما ليس من موضوعاته ومتعلقاته فلا ريب انه لا يمكن

نفيها بالاستصحاب لان الادلة المذكورة لا يجري فيه لان مبناها على نفي التكليف او ما
يستلزمه وليس دليل عقلي يدل على ذلك ومما ذكر ظهر الفرق بين اصالة البراءة وهذا الاستصحاب
فان الحالة السابقة ملاحظة في الثاني وادلة الاستصحاب يدل على حجيته بخلاف الثاني
المسئلة الثانية في استصحاب حال الشرع وهو كما عرفت ابقاء ما ثبت وجوده على ما كان حتى
يثبت خلافه وهو مما لا ينتقض الا لاثبات الحكم الاشياء وهو اما في نفس الحكم او موضوعه او متعلقه
او فيما لا علاقة له بالامر الشرعي اصلا فالاول ان يحكم بوجود الحكم الشرعي الثابت وجوده بعد
وقوع الشك في انتفائه مع وجود موضوعه والثاني ان يحكم ببقاء الموضوع المتيقن تحققه بعد
الشك في انتفائه مع العلم بان الحكم يتحقق بتحققه وينتفي بانتفائه والثالث ان يحكم ببقاء
المتعلق كذلك والرابع ظ ثم انهم قد ذكروا في بيان الاستصحاب في الحكم والاستصحاب في
الموضوع ان الاول هو ان يحكم بعدم كون شيء مزيلا اذا شك في كونه كذلك مع القطع بوجوده
والثاني هو ان يحكم بعدم وجود المزيل القطعي مع الشك في وجوده ولا يخفى ان الاول
ينتقض ببعض صور الثاني وبالعكس فالاول كما اذا وجد نطفة الغنم في الثوب بعد اليقين
بكونه طاهرا وشك في كونها مزيلا للطهارة فانه يستصحب الطهارة ح مع انها موضوع
الحكم وكما اذا مس المتوضا الفرج فشك في كونه مزيلا للوضوء فيستصحب الوضوء وكما اذا
كسفت الشمس في يوم الصوم فشك في انه هل هو مزيل لليوم ام لا فيستصحب اليوم
وهكذا والثاني كما اذا وقع الشك في زمان يمكن فيه النسخ في نسخ حكم مع القطع بكونه
مزيلا قطعيا فيستصحب الحكم ح ولا بد لنا اولا من بيان المواضع التي يجري فيها الاستصحاب
والمستصحب في كل موضع ثم الشروع في نقل الاقوال ودليل انه حجة في اي موضع الاستدلال
عليه ولنقدم لذلك مقدمة هي انه يشترط في استصحاب حكم في زمان شك وجوده فيه من كون

علة

علة وجود الحكم في الزمان السابق بحيث يوجب وجود معلوله في الزمان اللاحق ايضا لولا
المانع العارضي ويصلح لايجاده فيه مع قطع النظر عن العلة الاخرى وعن المانع الحاصل
انه يشترط ان يكون الحكم الموجود في الزمان السابق بحيث يكون موجودا في الزمان اللاحق
ايضا بالعلة الموجبة لوجوده في السابق لو لم يعرض مانع ويتغير امر اخر كان اليقين الحاصل
في الزمان السابق بحيث كان باقيا لو لم يعرض الشك في الزمان اللاحق وكان الموجب له
في السابق موجبا له في اللاحق لا عروض الشك وبعد ذلك فاقول ما يريد ان يبين اجراء
الاستصحاب فيه وعدمه اما هو الحكم الشرعي او الوضعي او موضوعه او متعلقه فهذه اربعة
اقسام القسم الاول الحكم الشرعي وله تقسيمات باعتبارات التقسيم الاول الحكم الشرعي
اما يكون بمعنى بقاء او حالة او لا فالاول اذا شك فيه فاما يشك فيه قبل الفعل او في
اثنائه او بعده ولا شك في جريان الاستصحاب في الاولين وفي ان المستصحب فيهما هو الحكم
واما الاخير فاما يتحد الحكم بتجدد الغاية او الحالة او لا فالاول يمكن فيه اجراؤه من جهة
دون اخرى والثاني لا يمكن اجراؤه اصلا والثاني اما يعلم استمراره مطلقا او في
الجملة او لا يعلم له استمرار اصلا ولا ريب في جريانه في الاول ايضا اذا شك ثبوته في جزء
من الزمان واما الثاني فاما شك فيه قبل مضي ما يصلح طرفا للاستمرار في الجملة فكالاول
ايضا او بعده فكالثالث اذا شك فيه بعد مضي ما يصلح طرفا له في وقوع الخلاف في امكان
جريانه فيه وعدمه والحق عدم جريانه فيهما اذ ليس علة وجود الحكم فيما مضى بحيث يكون موجبا
لوجوده فيما ياتي ايضا حتى يستصحب قد عرفت ان شرط الاستصحاب ايجابها له فيه التقسيم
الثاني الحكم الشرعي اما يكون معينا في الواقع والظ او يكون معينا في الواقع مرددا
في الظ بين امور فالاول من حيث هو لا يترتب عليه الجريان ولا عدمه بل يجري الاستصحاب

في بعض افراده ولا يجري في بعضها كما مر في التقسيم الاول واما الثاني كما اذا وجب
صوم يوم معين من رجب مثلا ولم نعلم تعيينه فشك في وجوب بعض من الايام بسبب
الاتيان بواحد منها فهل يمكن اجراء الاستصحاب في وجوب باقي الايام ام لا والحق انه
لا يمكن اجراؤه في وجوب باقيها لانه لم يثبت قبل حتى يستصحب نعم يمكن اجراؤه في بقاء
اصل التكليف اي الوجوب لانه كان ثابتا ولم يحصل اليقين برفعه بمجرد فعل واحد
منها والوجوب تحصيل اليقين ببراءة الذمة وتوقفها على الاتيان بالواحد ايضا
التقسيم الثالث الحكم الشرعي اما يكون ثابتا بالنص او العموم او الاطلاق او الاجماع
اما الثلثة الاول فقد خالف في جريان استصحاب الثابت باحدها بعد الشك
فيه جماعة والحق امكان جريانه فيه لانه اذا ثبت حكم بنص او عموم او اطلاق ووقع الشك
في زمان لاجل معارض بانه هل هو ثابت ام لا يمكن دفعه بالاستصحاب بان يقال الحكم المذكور
كان ثابتا قبل ذلك الزمان فكذا في هذا الوقت لان الشك لا ينافي اليقين قال المخالف
هنا الشك يدفع بالنص او العموم لا بالاستصحاب لان المعارض ان كان مرجحا بالنسبة
الى النص او العموم فيؤخذ بالحكم الذي يدل عليه احدهما وان كان راجحا فيوجد بما يدل
عليه ذلك والجواب اولا ان ذلك لا يدفع امكان الاستدلال بالاستصحاب ايضا وثانيا
بانه لا يمكن الاستدلال بالنص والعموم بعد طريان الشك اذ لا استدلال الا باليقيني وكل
من النص والعموم صار مشكوكا فيه فلا يمكن الاستدلال اذ الخصم لا يسلم بل ينحصر الاستدلال
بالاستصحاب واما الرابع فقد خالف في جريان الاستصحاب فيه بعد الشك جماعة
من الذين خالفونا في جريانه في الثلثة الاول وقالوا انه لا يمكن اثبات الحكم فيها
بالاستصحاب بل يثبت بالاجماع على ما مر في الاول وجماعة من الذين وافقونا في جريانه

فيها قالوا

فيها وقالوا كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه معه والاجماع يضاده
نفس الخلاف اذ لا اجماع معه فان المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف بخلاف
النص والعموم لان الخلاف لا يضاده فان المخالف قائل بان العموم مثلا يتناول موضع
الخلاف ولكن يقول انه خصص بدليل فان لم يأت به يستصحب العموم والحاصل انه يقول ان
الاستصحاب الحكم تابع لدليله فان امكن استصحابه يمكن استصحابه والا فلا والاجماع بعد
تحقق الخلاف لا يمكن استصحابه فلا يمكن استصحاب حكمه ولا يخفى ان للشك في حكم الاجماع
صورتان يجري في احدهما الخلاف الاول دون الثاني وفي الاخر بالعكس ونحن نشير الى
الكل من الصورتين وما يجري فيه من الخلاف وما هو الحق فيه فنقول الصورة الاولى
ان يدل الاجماع على ثبوت حكم الى زمان او في جميع الازمنة ثم وقع الشك فيه في جزء من الزمان
الذي دل على ثبوته فيه لسبب معارض او وقوع خلاف ويجري فيها الخلاف الاول دون
ولا يجري فيه الثاني لان الموجب للشك اما المعارض فلا يضاد الاجماع ولا الخلاف
حتى يقال انه لا يمكن استصحاب حكم الاجماع معه واما وقوع الخلاف فهو ايضا لا يضاد الاجماع
السابق لان ذلك الخلاف لا يرفع الاجماع المتحقق قبله فانه اذا تحقق اتفاق كاشف عن
قول المعصوم فلا يرفعه الخلاف بل للخصم ان يقول يحرم الخلاف ولا يخفى في جريان
الاستصحاب في هذه الصورة على قياس ما مر في الثلثة الاول الصورة الثانية ان يدل على
ثبوته في حالة ثم وقع الشك فيه لحدوث حالة ووقع الخلاف في ثبوته فيها ثم للحالة الاولى
اما مدخلية في ثبوته فلا خلاف في عدم جريان الاستصحاب فيه كما مر وهو خارج عن محل
النزاع واما لا مدخلية لها فيه وهذه هي التي لا يجري فيها الخلاف الاول اذ لا يمكن
ثبوت الحكم في الحالة الثانية بالاجماع لانه قد ارتفع بالخلاف ويجري فيه الثاني اذ لا شك

انه لا يمكن استصحاب الاجماع في الثانية لان الخلاف يضاده والحق هاهنا ايضا امكان جريان
استصحاب الحكم لانه قد ثبت في الحالة الاولى يقينا واليقين لا يرتفع بالشك فيستصحب نعم لا
يمكن استصحاب الاجماع لحصول اليقين برفعه ولا يلزم اثبات الحكم بلا دليل لان الاستصحاب
دليله القسم الثاني الحكم الوضعي وهو الشرطية والمانعية وامثالها وحكمه كالحكم الشرعي في
التقسيمات الثلثة وامكان جريان الاستصحاب وعدمه بلا تفاوت القسم الثالث
موضوع الحكم وهو اما الزمان او الاعيان الخارجية او الصفات او الافعال اما الاول
فهو اما يكون جميع الازمنة او زمان معين وعلى التقديرين اما يقع الشك في موضوعية
الموضوع او في وجوده والاول يرجع الى الشك في الحكم واستصحابه والثاني اما يكون في
الاول ولا معنى للاستصحاب فيه كما لا يخفى او في الثاني وهو على قسمين لانه اما يكون الشك
في الدخول او في الانقضاء فعلى الاول لا يجري الاستصحاب فيما شك في دخوله وعلى الثاني
فلا ريب في امكان استصحابه حتى يثبت خلافه واما الثاني والثالث فاذا شك
في ما يزيلهما فلا ريب في جريان الاستصحاب ايضا فالاول كفضلة الانسان اذا شك في
صيرورته ترابا والثاني كالحيوة اذا شك في الموت واما الرابع فلا يمكن استصحابه
اصلا لان الافعال مما لا يبقى في الخارج نعم يمكن استصحاب ما يترتب عليه سواء كان
حكما او موضوعا له فالاول كالظهار الذي يترتب عليه وجوب الكفارة فانه اذا شك في
وجوبها بعد الظهار فيستصحب الوجوب والثاني كالوضوء الذي يترتب عليه الطهارة
التي هي موضوع اباحة الافعال المشروطة بها فيستصحب الطهارة القسم الرابع متعلق
الحكم والمراد منه هاهنا ما له ربط بالاحكام او لها ربط اليه غير موضوعها كبعض
الاحكام اللغوية وامثالها وحكمه ظاهر واذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في حجية

الاستصحاب

الاستصحاب على اقوال ثالثها انه حجة اذا كان في موضوع الحكم الشرعي دون نفسه
ورابعها انه حجة في الحكم الذي كان معنى بغاية او حالة مخصوصة فشك في حصولها
خامسها انه حجة في الاحكام الوضعية وسادسها يجري في الاحكام الشرعية والحق كما
استقر عليه رأي والدي المحقق دام ظله العالي هو الاول لنا اولا الاخبار الواردة
في ان اليقين لا ينقض بالشك وان الشك لا يقاوم اليقين وهي كثيرة منها
صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة
والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء
وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه
على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه يقين اخر ولا
شك انه اذا لم يعمل بالاستصحاب في جميع ما يجري فيه يلزم نقض اليقين بالشك
والمفرد المحلى يفيد العموم سيما في الاحكام الشرعية والقول بان اللام يمكن ان يكون
في كل من اليقين والشك للعهد حتى يكون المراد منهما يقين الوضوء وشك
النوم يستلزم التكرار في كلام المعصوم ومنها صحيحة ايضا وفي اخرها قلت فان
ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال
تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا ايضا كالبقية ومنها
صحيحة ايضا عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز
ثنتين قال يركع ركعتين الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك

فى اليقين ولا يختلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى
عليه ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات ودلالته على العموم واضحة ومنها ما روى
عن الباقر عم عن امير المؤمنين عم فى حديث اربعمائة قال عم من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وهذا ايضا صريح فى العموم ومنها موثقة ابن صدقة
عن ابى عبد الله عم قال سمعته يقول كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل
نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر باع
نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ودلالته فى العموم ظاهرة ومنها ما روى فى التهذيب
عن القاسانى قال كتبت اليه عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل تصام ام لا فكتب عم
اليقين لا تدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على
حجية جميع صور الاستصحاب سواء كان فى الاحكام الشرعية او الوضعية وسواء كان فى نفس
الحكم او موضوعه او متعلقه وسواء كان معنى بغاية او لا فانها تدل على ان كل يقين لا ينقض
بالشك فيشمل الجميع بعمومها ويدل الثالث على وجوب عدم الاعتداد بالشك فى جميع الحالات
واذا لم يعتد عليه فيبقى اليقين السابق على حاله لا يقال يلزم على هذا حجيته فى بعض الصور التى
ذكرت انه لا يجرى فيها الاستصحاب كما اذا كان للحالة او الوقت مدخلية فى الحكم او لم يعلم
استمرار الحكم وامثاله لانا نقول المراد بعدم نقض اليقين بالشك انه اذا كان يقينا ثم
طرء الشك وعارضه ورفعه لم ينقضه وفيما ذكر لم يطرء الشك بل الحصر والحاصل
ان معنى عدم نقض اليقين بالشك انه اذا طراه لم ينقضه ومعنى عروض الشك لليقين قيامه
مقامه بحيث انه لم يعرض الشك فيه حصل فيه اليقين وذلك يتوقف على ان يكون عليه حاصلا

اليقين

اليقين فى الزمان السابق بحيث يصلح لان يجره الى الزمان اللاحق لو قطع النظر عن الشك
وفيما ذكر ليس كذلك كما لا يخفى هذا واما الاستصحاب فيما لا تعلق له بالاحكام الشرعية اصلا
فان امكن ان يتمسك بدلالة الاخبار على حجيته بناء على عمومها ولكن يحتمل ان وظيفة الشارع
ليس بيان ذلك فلا يكون حجة نعم ان فرض بحيث ثبت به حكم شرعى بالعرض فالحق حجيته
ولنا ثانيا الاستقراء فان تصفح جزئيات الاحكام الصادرة من الشارع يعطى الظن
بان الاصل عنده فى كل متحقق دوامه وثالثا ما اجمع عليه الكل من ان شغل الذمة
اليقينى يحتاج الى البراءة اليقينية وهذا يدل على حجية الاستصحاب فيما اذا ثبت وجوب
او حرمة او ثبت موضوع يترتب عليه احدهما ولا يجرى فى جميع ما يجرى فيه الاستصحاب وخصص
بعضهم هذا الدليل بما اذا كان الحكم معنى بغاية لا وجه له ورابعا ظن البقاء فيما ثبت
ولم يعلم زواله والا لكان الاشتغال باكثر الافعال سفها والحكم بوجود اكثر الامصار خطاء
وخامسا ان مقتضى الحكم ثابت فى الزمان الثانى والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم
بثبوته فيه اما ان مقتضى الحكم ثابت فى الزمان الثانى فلانا نتكلم على هذا التقدير
اذ قد عرفت ان جريان الاستصحاب موقوف على صلاحية علة الحكم لايجاده فى الزمان
الثانى واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى
الحكم الثابت سليما عن المعارض فيستصحب فان قيل ان اريد ان المقتضى لوجود الحكم الاول
ثابت فى الزمان الثانى فهو ممنوع بل هو اول الكلام والمحقق انما هو ثبوته فى الزمان الاول
وان اريد انه ثابت فى الزمان الاول فهو مسلم ولا ينفع فى المطلوب قلنا ان المراد بتقدير وجود
المقتضى فى الزمان الثانى انه منفى عن الاصل مع قطع النظر عن موجب الشك فنقول ايضا

انه كلما كان كذلك لا يجرى فيه الاستصحاب فضلا عن حجيته فيه وان اريد به انه منفى لعروض موجب الشك
فهو لا يصلح للتغيير كما لا يخفى واورد عليه والدى المحقق دام ظله العالى فى جامعة الاصول بان احتمال
الوجود واحتمال العدم اذا تعارضا وتساقطا لا يكون الحكم فى الوقت الثانى لا ثابتا جزما
ولا زائلا كذلك ومقتضى ذلك ليس الا التوقف فما معنى بقاء الحكم سليما فى الوقت الثالث ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد ان احتمال العدم تعارض مع احتمال وجوده بالذات ويبقى احتمال
المقتضى سليما عن المعارض وهو المعول عليه ههنا وسادسا انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما
يثبت حكم اصلا لاحتمال طريان النسخ على الاحكام التى فى ايدينا الان وعدم وصوله الينا
الى غير ذلك من الشكوك التى تجرى فى الاحكام وكلما يقال لدفعه فهو الاستصحاب ولهذا قال بعض
منكرى حجيته ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات
الدين احدهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبيهم صلعم الى ان يجئ صلعم بنسخه و
ثانيهما ان يستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون رجل مالك الارض وكونه زوج امراة وكونه
عبد رجل اخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا وكون ذمة الانسان
مشغولة بصلاة او طواف الى ان يقطع بوجود شئ جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور انتهى
ولا يخفى ان هذا القول صحيح فى نفسه الا انه بعد تسليمه لا معنى لنفى حجية الاستصحاب فى صورة من
الصور ولذا اورد عليه والدى المحقق دام ظله السامى فى جامعة الاصول بعد نقل قوله انه اذا
سلم حجية الصورتين المذكورتين يلزم ثبوت حجية الاستصحاب مطلقا ولا يبقى شق اخر
وذلك لان الاستصحاب عبارة عن ابقاء الحكم الشرعى على ما كان الى ان يثبت المزيل فاذا
استصحب ما جاء به النبى صلعم واستصحب كل امر من الامور الشرعية الى ان يثبت المزيل يلزم حجية
الاستصحاب مطلقا انتهى كلامه ادام الله بقاءه ويظهر من ذلك ان منكرى الاستصحاب ايضا

المستصحبون

المستصحبون من حيث لا يشعرون احتج النافى مطلقا بوجوه واقواها ثلثة الاول ان دليل الحكم
اما ان يدل على ثبوته فى الوقتين فلا استصحاب او على ثبوته فى الوقت الاول فقط فالثبوت بينهما
اثبات للحكم بلا دليل فيتعين والجواب اولا باختيار الاول ولا يلزم انتفاء الاستصحاب لوجهين
احدهما ما تقدم وثانيهما ان موجب الشك معارض للدليل ولا بد لدفعه من معارض وهو الاستصحاب
وثانيا باختيار الثانى ولا يلزم اثبات الحكم بغير دليل لدلالة الادلة المتقدمة على ان الثابت
فى زمان لا يرتفع الا بدليل والثانى ان ادلة الاحكام معروفة وليس الاستصحاب منها وجوابه
ما ذكره والدى العلامة دام ظله العالى من انها داخلة فى الادلة العقلية وعلى ما ذكرنا يمكن
عدها من السنة ايضا الثالث انه يحكم بتغير من حكم ببقاء زيد فى الدار اذا غاب عنه وجوابه ان
التغيير هنا لوجود دافع الاصل وهو قضاء العادة بالخروج ولولاه لكان الحكم بالبقاء صحيحا
واحتج اول المفصلين بان الاعتماد فى حجية الاستصحاب انما هو على الاخبار لقصور سائر الادلة
والاخبار كلها تدل على حجيته فى موضوع الحكم دون نفسه لان مضمونها انه اذا حصل الشك
بالحدث اليقينى بعد اليقين بالطهارة لا ينقض هذا اليقين وليس فيها ما يدل على انه
اذا حصل الشك بالحدوث فى كون الشئ الفلانى اليقينى الوجود مزيلا للحكم يجب ان لا يعبا
بهذا الشك وجوابه اما اولا فبان قصور سائر الادلة ممنوع فان الاخيرين مما ذكرناه دليلان
قطعيان لا قصور فيهما اصلا واما ثانيا فبان اكثر الاخبار المذكورة وغير المذكورة
وان دل على حجيته فى الموضوع الا ان بعضها ايضا يدل على حجيته فى نفس الحكم صريحا بلا خلاف
كقوله فى صحيحة زرارة المتقدمة ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات وما روى عن امير
المؤمنين عم وموثقة صدقة بل الثلثة الاخر من الاحاديث التى ذكرناها ايضا يفيد عموم
عدم نقض اليقين بالشك اما اولا فلان العموم متبادر من امثال هذا الكلام كما لا يخفى

علی من له استیناس بکلام المعصومین والفقهاء واما ثانیا فلان الیقین والشک جنسان
معرفان باللام فیفیدان العموم قال نجم الائمة وکل اسم دخله اللام ولا یکون فیه علامة
البعضیة التی هی التنوین فینظر فان لم یکن معه قرینة لا حالیة ولا مقالیة علی بعض مجهول کقوله
الشرع فی قوله اشتر اللحم ولا دالة علی بعض معین کما فی قوله تعالی او اجد علی النار هدی فهی اللام التی
جیئ بها التعریف اللفظی والاسم المحلی بها لاستغراق الجنس انتهی وقال صاحب المعالم فاعلم ان
القرینة الحالیة قائمة فی الاحکام الشرعیة غالبا علی ارادة العموم منه ای من المفرد المحلی باللام الجنس
حیث لا عهد خارجی کما فی قوله تعالی واحل الله البیع وحرم الربوا وقوله اذا کان الماء قدر کر
لم ینجسه شیء ونظایره ووجه قیام القرینة علی ذلک امتناع ارادة الماهیة والحقیقة اذ الاحکام
الشرعیة انما تجری علی الکلیات باعتبار وجودها وح اما ان یراد الوجود الحاصل لجمیع الافراد
او البعض غیر معین لکن ارادة البعض ینافی الحکمة اذ لا معنی لتحلیل بیع من البیوع وتحریم فرد من
الربوا الی غیر ذلک فتعین فی ذلک کله ارادة الجمیع وهو معنی العموم انتهی کلامه ثم هذا اذا کان مراده
من حجیته فی موضوع الحکم دون غیره ما ذکرناه فی صدر المسئلة واما اذا کان مراده ما هو الظ
من کلماته والمتداول فی الالسنة فی تفسیر الاستصحاب فی الموضوع والحکم من انه حجة فی صورة حصل الشک
فی وجود المزیل القطعی مع العلم بالمزیل دون ما اذا شک فی ان هذا الشیء هل هو مزیل ام لا
مع الیقین بوجوده فیکون مجال الرد علیه اوسع لان بعض الاخبار صریح فی حجیة الاستصحاب
فی الثانی حیث وقع السؤال عنه کصحیحة الاولی لزرارة فان قوله ایوجب الخفقة والخفقتان
علیه الوضوء یدل علی ان السائل کان عالما بوجود الخفقة والخفقتان ولکن شک فی انها هل
یزیلان الوضوء ام لا وکذا قوله فان حرک علی جنبه شیء وهو لا یعلم فانه یدل علی ان السائل
کان عالما بوجود شیء من النوم بحیث لا یعلم حرکة ما حرک فی جنبه ولکنه شک فی ان هذا
القدر

القدر هل هو ناقض للوضوء ام لا وجواب المعصوم بانه یقین علی وضوء یدفع توهم ان السائل تیقن وجود
حالة لا یدرک حرکة المتحرک جنبه ولکنه لا یعلم انها هل هی النوم الناقض للوضوء یقینا ام لا و
کموثقة اسحاق بن عمار عن ابی عبد الله عم قال کل شیء نظیف حتی یعلم انه قذر فانها تدل علی عدم الالتفات
الی الشک فی قذارة ما علم وجوده او فی وجود ما علم قذارته هذا وقال الفاضل الاسترابادی
بعد ذکر الاخبار الواردة فی حجیة الاستصحاب مورد اعلی خلاصة ما ذکرنا من الجواب لا یقال هذه
القاعدة تقتضی جواز العمل باستصحاب احکام الله تعالی لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها
کثیر من فحول الاصولیین والفقهاء وقد اجبنا عنها فی الفواید المدنیة تارة بما ملخصه ان
صور الاستصحاب المختلف فیها عند النظر الدقیق والتحقیق راجعة الی انه اذا ثبت حکم بخطاب
شرعی فی موضع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضع عند زوال الحالة القدیمة وحدوث
نقیضها فیه ومن المعلوم انه اذا تبدل قید موضوع المسئلة بنقیض ذلک القید اختلف موضوع
المسئلتین فالذی سموه استصحابا راجع بالحقیقة الی اجراء حکم الی موضوع اخر یتحد معه
بالذات ویغایره بالقید والصفات ومن المعلوم عند الحکیم ان هذا المعنی غیر معتبر شرعا
وان القاعدة الشریفة المذکورة غیر شاملة له وتارة بان استصحاب الحکم الشرعی وکذا
الاصل ای الحالة التی اذا خلی الشیء ونفسه کان علیها انما یعمل بهما ما لم یظهر مخرج عنهما
وقد ظهر فی محل النزاع بیان ذلک انه تواترت الاخبار عنهم بان کل ما یحتاج الیه
الامة الی یوم القیمة ورد فیه خطاب وحکم حتی ارش الخدش وکثیر مما ورد مخزون عند اهل
الذکر عم فعلم انه ورد فی محل النزاع احکام لا نعلمها بعینها وتواترت الاخبار عنهم عم
بحصر المسائل فی ثلاث امر بین رشده وبین غیه ای مقطوع به لا ریب فیه وما لیس هذا
ولا ذاک وبوجوب التوقف فی الثالث انتهی ولا یخفی ضعف هذین الجوابین اما الاول

فلان الموضوع ان کان الموصوف فقط ای الموضع المذکور لا مع الصفة فلا نسلم تبدل موضوع
المسئلتین وانما تبدل وصفه وتغیره ومورد الروایات انما هو هذا ای ذا تغیر وصف الموضوع
بان یعرض له امر یجوز العقل تغیره والاخبار تدل علی صورة تبدل وصف الموضوع والا لا معنی
لحدوث الشک المذکور فی الروایات وان کان الموصوف مع الصفة ثم زالت الصفة فی
الوقت الثانی فانا لا نحکم ببقاء ذلک الحکم فی الوقت الثانی وهو ظ واما الثانی فلانا
لا نسلم انه داخل فی الشبهة بل هو داخل فی البین رشده لان الاخبار ناطقة بان الحکم
السابق باق الی ان یعلم زواله ولا یزول بسبب الشک واحتج ثانیهم بوجهین الاول
انه اذا کان امر او نهی بفعل الی غایة مثلا فعند الشک بحدوث الغایة لو لم یمتثل
التکلیف المذکور لم یحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم یحصل الظن لم
یحصل الامتثال فلا بد من بقاء التکلیف حال الشک ایض وهو المط وذلک لا یجری
فی غیرها کان معنی الثانی ما ورد فی الروایات من ان الیقین لا ینقض بالشک قال
فان قلت هذا کما یدل علی حجیة المعنی الذی ذکرته کذلک یدل علی حجیة ما ذکره القوم
لانه اذا حصل الیقین فی زمان ینبغی ان لا ینقض فی زمان اخر بالشک نظرا الی الروایة
وهو بعینه ما ذکروه قلت الظ ان المراد من عدم نقض الیقین بالشک انه عند التعارض
لا ینقض به والمراد بالتعارض ان یکون شیء یوجب الیقین لولا الشک وفیما ذکروه
لیس کک لان الیقین بحکم فی زمان لیس مما یوجب حصوله فی زمان اخر لولا عروض شک
والجواب ان الدلیلین ان لم یدلا علی حجیته فی بعض الصور فلا یضرنا دلالة الدلیلین
الاخیرین علی حجیته فی الجمیع علی انهما ایض لا یختصان بما ذکره بل لا اقل یجری فی کثیر
مما یجری فیه الاستصحاب کما اذا کان النص شاملا لجمیع الازمنة بصریحه او عمومه او اطلاقه
اوکان

اوکان الاجماع کذلک فان شغل الذمة فی جمیع الازمنة باعتبار النص او غیره یکون
یقینیا فاذا وقع الشک فی جزء من الزمان لا یترک الحکم المذکور الیقینی لان شغل
الذمة الیقینی یحتاج الی البراءة الیقینیة وان صار شغل الذمة بعد عروض
الشک مشکوکا وکما اذا ثبت تکلیف بامر مردد بین عدة امور فاذا فعل واحدا منها
لشک فی الامتثال ولم یحصل الظن به فلا بد من بقاء التکلیف ح ایض لانه یقینی
فیحتاج الی البراءة الیقینیة والثانی یجری فی جمیعه لان الاخبار یدل علی عدم
نقض الیقین بالشک مطلقا وما ذکره فی تفسیر عدم نقض الیقین بالشک
مسلم ویجری فی الجمیع ایض علی ما مر مفصلا فان حینما دل النص علی ثبوت الحکم فی
جمیع الازمنة مثلا اذا عرض الشک فی جزء من الزمان یصح ان یق لو لا عروض
الشک لکان النص موجبا للیقین فی هذا الزمان وهکذا فی جمیع الصور واحتج
ثالثهم بدلیل لا بد فی الاتیان به من ذکر عباراته ونحن نذکرها مع توضیح قال
الاحکام الشرعیة تنقسم الی اقسام ستة الاول والثانی الاحکام الاقتضائیة
المطلوب فیها الفعل وهی الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائیة
المطلوب فیها الکف وهی الحرام والمکروه والخامس الاحکام التخییریة الدالة علی
الاباحة والسادس الاحکام الوضعیة کالحکم علی شیء بانه سبب لامر او شرط له او
مانع منه اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شیء فلا یخلو اما ان یکون موقتا
او لا وعلی الاول یکون وجوب ذلک الشیء او ندبه فی کل جزء من اجزاء ذلک الوقت
ثابتا بذلک الامر فالتمسک ح فی ثبوت ذلک الحکم فی الزمان الثانی بالنص
لا بالثبوت فی الزمان الاول حتی یکون استصحابا وهو ظ وعلی الثانی ایض کذلک

ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتى به فى اى زمان كان و
نسبة اجزاء الزمان اليه واحدة فى كونه اداء فى كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا
فيكفى الاتيان به فرد يتحقق فى ضمنه المهية فليس فيه ايضا استصحاب لا يمكن ان ياتى بان
اثبات الحكم فى القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هنا لم يقل به احد وكذا الكلام
فى النهى بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير فيه ايضا كذلك
فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما
الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر
والكسوف لوجوب صلوته الى غير ذلك فينبغى ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هى على الاطلاق
كما فى الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة
او فى وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما
مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية فى هذه الاشياء على انحاء فانها اسباب للحكم فى اوقات
معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شئ فان ثبوت الحكم فى شئ من اجزاء الزمان
الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت فى جزء اخر بل نسبة السبب فى اقتضاء الحكم فى كل جزء
نسبة واحدة وكذا الكلام فى الشرط والمانع لا يقتضى العلم بل نظير مما مر ان الاستصحاب
المختلف فيه لا يكون الا فى الاحكام الوضعية من حيث هى هى وقوعه فى الاحكام الخمسة
انما هو بسببها فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود
السبب والشرط والمانع لا يقتضى العلم بل ولا الظن بوجوده فى غير ذلك الوقت فالذى
يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم
بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الثابت

اولا

اولا فيه لا لان الظن من الاخبار انه اذا علم وجود شئ بحكم به حتى تعلم زواله انتهى كلامه
رفع مقامه اقول وفى كلامه اغتشاش لا يفهم منه المراد وحاصله ان الاحكام الخمسة
لما كان ثبوتها موقوفا على امر الشارع فالامر ان كان موقتا فيثبت الحكم فى جميع اجزاء
الزمان بالامر لا بالاستصحاب ولا يمكن اجراء الاستصحاب بعده بالاجماع وان كان مطلقا
فعلى القول بكون الامر للمرة يمتثل المامور بمجرد فعل المامور به مرة واحدة ولا معنى لجريان
الاستصحاب بعده وعلى القول بكونه للتكرار فكالاول والنهى ايضا كذلك فلا يتصور
الاستصحاب فى الاحكام الخمسة اصلا واما الاحكام الوضعية وان كان نفس السببية
والشرطية وغيرهما بامر الشارع ونصبه لكن العلم بوجود السبب والشرط والمانع وغيرها
ليس بنصبه بل هو امر خارجى فاذا علم وجود واحد منها فى زمان وشك بعده يمكن اجراء
الاستصحاب فيه لانه ليس مما علم وجوده فى الزمان الثانى كالاحكام الخمسة حتى لا يمكن
اجراء الاستصحاب فيه ولا مما علم عدمه فيه فيكون مشكوكا فيه فيمكن اجراء الاستصحاب
ولكن وقع الخلاف فى حجيته فيه ومقتضى النظر عدم حجيته فيه ولكن الظاهر من الروايات
حجيته فالحاصل ان الاستصحاب حجة فيما يجرى فيه ولا يمكن اجراؤه الا فى الاحكام الوضعية
وانت بعد خبرتك بما ذكرنا يظهر لك ما يرد عليه فانك قد عرفت ان للاحكام الخمسة
صورا متعددة يمكن فى بعضها اثبات الحكم بالاستصحاب وبغيره بعد وقوع الشك فيه
وفى بعضها لا يمكن اثباته الا بالاستصحاب **تذنيب** اعلم انهم ذكروا ان للاستصحاب
شروطا محررة بعضها شرط للعمل به وبعضها شرط لجريانه **الاول** ان لا يتغير الموضوع
بحيث يصير حقيقة اخرى واقعا او عرفا وفرعوا عليه انه لا يستصحب الاحكام الثابتة
لبعض الاعيان بعد طرو الاستحالة او الانقلاب او الانتقال له اقول النظر الدقيق

بمقتضى هناك تفصيلا وهو ان ثبوت حكم لموضوع اما لاجل حقيقته من حيث انها هى او لاجل
عروض وصف خارجى من دون تخصيص بموضوع معين فعلى الاول لا يمكن اجراء الاستصحاب
بعد تغير الموضوع وقلب حقيقته لان الحكم الثابت فى الزمان الاول كان لذات الموضوع وقد
عدمت الذات فى الزمان الثانى فلا معنى للاستصحاب مثلا ثبتت النجاسة للكلب من حيث
هو كلب فاذا صار ملحا كيف يمكن الحكم بنجاسته لان الثابت من الشرع هو نجاسة الكلب
دون الملح وكذا فى العذرة اذا صارت دودا والميتة اذا صارت رميما ثم ذلك اعم من ان يتغير حقيقة
الموضوع واقعا كما مر او عرفا كما فى دم الانسان لو انتقل ببدن البق مثلا فان الثابت انما هو
نجاسة دم الانسان من حيث حقيقته فاذا انتقل الى بدن البق وان لم ينقلب حقيقته واقعا
ولكنها تغيرت عرفا والاحكام الشرعية منوطة بالعرف واما على الثانى فعدم جريان الاستصحاب
بمجرد قلب الحقيقة محل كلام لان الحكم لا يختص بموضوع معين من جانب الشارع بل المناط هو
عروض الوصف لاى موضوع كان فلو عرض وصف لموضوع فى الخارج وتغيرت حقيقته مع بقاء
عينه الخارجى ولكن لم يثبت بزوال الوصف المقتضى لثبوت الحكم كيف يحكم بزوال الحكم
وانتفائه فان المتصف بالحكم ههنا هو الموجود الخارجى من حيث وجوده ومجرد قلب الحقيقة
لم ينتف وجوده بخلاف الاول فان المتصف فيه هو الحقيقة وقد انتفت بالتغير مثلا
ثبت من الشارع نجاسة ما لاقى نجاسة رطبة سواء كان ثوبا او فحما او حطبا او غيرها
فاذا لاقى حطب نجاسة رطبة يثبت نجاسته لا لكونه حطبا بل لملاقاته النجاسة وعروضها
له فلو صار فحما ولم يعلم زوال النجاسة فكيف يحكم بعدم نجاسته **الثانى** ان يعلم ثبوت الحكم
فى الزمان الاول فلو لم يعلم لا يمكن اجراء الاستصحاب اذ اثبات الحكم فى الوقت الثانى
بالاستصحاب فرع ثبوته فى الاول ولذا قال والدى العلامة دام ظله العالى فى انيس المجتهدين

بعدم

بعدم جواز الحكم بثبوت حكم فى الزمان الثانى لوجود لازمه الاعم ولا لازم مقتضيه الاعم فى
الزمن الاول اذ لا يحصل لشئ منهما العلم بثبوت الحكم فى الزمن الاول لجواز وجود الملزوم
الاخر فيه ومثال الاول ظ واما الثانى ففصله دام ظله فى الكتاب المذكور الى اربعة
اقسام **الاول** ان يعلم وجود اللازم الاعم لمقتضى الحكم فى الزمان الاول فيمكن ثبوت المقتضى
فيه وثبوت غيره من ملزومات ذلك اللازم كما اذا علم غلظة ماء العنب اللازم للغليان
من النار المقتضى للحرمة وللغليان من الشمس الذى لا يقتضيها ولا يمكن ح اجراء
الاستصحاب وجهه ظ **والثانى** ان يعلم وجود اللازم الاعم للمقتضى مع العلم بوجود المقتضى
ومثال ذلك وجريان الاستصحاب فيه ظ **والثالث** ان يعلم وجود اللازم مع العلم بوجود
الملزوم الذى هو غير المقتضى وعدم الجريان والمثال ظاهر **والرابع** ان يعلم وجود اللازم
الاعم فى الاول مع ملزومه الذى لا يقتضى الحكم ويعلم ايضا انتفاء ذلك الملزوم فى الثانى
ولكن لم يعلم وجود ملزومه المقتضى كما اذا وجد بعض جلد مطروحا فانه يعلم فى الاول عدم
المذبوحية اللازم للحيوة التى هى غير المقتضى للنجاسة وللموت حتف انفه المقتضى لها ولكنه
يعلم تحققه مع الحيوة ويعلم فى الثانى انتفاء الحيوة ولكنه لا يعلم موت حتف انفه المقتضى
لها لامكان ثبوت التذكية وح ايضا لا يجرى الاستصحاب لان الثابت فى الاول هو وجود
اللازم مع ملزومه الذى لا يقتضى الحكم وهو منتف فى الثانى قطعا **الثالث** ان لا
يتحقق ما يوجب انتفاء الحكم الثابت فى الزمان الاول فى الزمان الثانى سواء كان
الموجب امرا حادثا فيه او نصا دالا على انتفاء الحكم فيه او مطلقا او مخصصا او مقيدا الى غير
ذلك وامثلة كل منها ظاهرة وهذا الشرط اعم من الاول مطلقا **الرابع** ان لا يوجد له معارض
من دليل شرعى اخر او استصحاب او ظاهر من عرف او عادة او قرينة او اغلبية او اكثرية

الى غير ذلك وامثلة كل منها ظاهرة وهكذا الترجيح من الاول مطلقا // ان لا يحصل وانما قيدنا المعارض بالمساوى لانه ان كان مرجوحا بالنسبة الى الاستصحاب فيعمل بالاستصحاب البتة فلا معنى لكون عدمه شرطا للعمل به وان كان راجحا فيكون موجبا لانتفاء الحكم ويرجع الى الشرط السابق ويأتى لذلك تفصيل فى بحث التعادل والترجيح ثم انهم ذكروا شروطا اخر يرجع بالحقيقة الى ما ذكرناه **الفصل الثانى** فى الاصول المقررة وهى عدة قواعد

القاعدة الاولى الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر مثاله قيل فى عين الدابة ربع قيمتها وقيل نصف قيمتها وليس للقول الثانى دليل يرجح على الاول فنقول الربع ثبت اجماعا فينفى الزائد للاصل وهذه القاعدة متفرعة من اصل البراءة كما صرح به والدى العلامة دام ظله العالى فى انيس المجتهدين وجامعة الاصول وللقاعدة المحقق فى المعتبر منها وجه فدليل حجيته ظاهر **القاعدة الثانية** قيل عدم الدليل على حكم يدل على عدمه فى الواقع وعبر العامة عنه بان عدم المدرك مدرك العدم مثاله ان نقول لا يجب على الولى منع الصبيان من مس المصحف لان عدم الدليل على الوجوب يدل على انتفائه واستدل عليه بان الحكم الشرعى لا بد له من دليل والا لزم التكليف بالمحال فاذا شك فى حكم ولم نظفر عليه بدليل غلب على الظن عدمه ولا يخفى ان هذا يفيد عدم تعلق التكليف بمثل هذا الحكم لا عدمه فى الواقع على ان هذه القاعدة لا يصح على قاعدتنا وهى ان لكل قضية حكما مودعا عند اهله كما مر وما قال بعضهم من ان هذا الحكم ان كان مما يعم به البلوى ولم يكن عليه مدرك شرعى يمكن الحكم بنفيه فى الواقع لا يصح ايضا بعد ثبوت القاعدة المذكورة بل يجب ان يوجد لعدم المدرك بعض التوجيهات ثم اورد على هذه القاعدة بان عدم الدليل لو كان دليل العدم لكان عدم دليل العدم دليلا

على عدم العدم

على عدم العدم لجمع النقيضان وفيه ان العدم امر ثابت اولا لاشك فيه فلا يحتاج الى دليل وقد تحصل لك مما ذكر ان المراد بالقاعدة المذكورة ان كان نفى الحكم الواقعى فلا يثبت وان كان نفى التكليف فهو ثابت ولكنها يرجع الى اصل البراءة ولا يخفى ايضا انه لو فرض ثبوت هذه القاعدة فلا فائدة فيها بعد ثبوت اصل البراءة **القاعدة الثالثة** التلازم وهى نسبة بين شيئين مصححة لمصاحبة احدهما للآخر فى الصدق الواقعى او التقديرى عقلا او شرعا فهذه اربعة اصناف وهو اما يكون من الطرفين او من طرف واحد وهذان شقان وايضا اما يكون بين حكمين او مفردين والحكمان اما ايجابيان او سلبيان او ايجابى وسلبى او بالعكس وايضا اما يكون بين المتساويين او بين العام والخاص مطلقا او من وجه او بين المتنافيين اثباتا ونفيا او اثباتا فقط او نفيا فقط فهذه خمسة انواع فلننظر الى ان اى الشقين والاصناف يجرى فى اى الانواع وعليك بالتامل وان اردت الاطلاع عليه فلتراجع الى انيس المجتهدين **القاعدة الرابعة** الاستقراء وهو اثبات ما للجزئى للكلى فان كان ما ثبت للكلى حاصلا لجميع الجزئيات فتام والا فناقص **والاول** متمحض دليلا وحجة فى الشرعيات الا ان وجود مثله فيها نادر **والثانى** له مراتب فى افادة الظن فيفضل احدها فيه باليقين والآخر بالشك والعمل به منوط بما يفيد فعلى المجتهد ان ينظر فيه **القاعدة الخامسة** الاحتياط وقد اختلف فيه على اقوال فالاخبارى على وجوبه فيما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان بعد عدم الظفر بالمرجح والمجتهدون على استحبابه فيهما واختار والدى العلامة دام ظله العالى استحبابه مطلقا اى فى مطلق ما لم يقطع به سواء كان فيهما او فى غيرهما وقيل بعدم مشروعيته اصلا

والحق مختار الوالد الماجد دام ظله لنا على عدم الوجوب فيما لا نص فيه ما ذكر فى محله وعلى عدمه فيما تعارض فيه النصان ما سنذكره فى محله وعلى عدم وجوبه فى سائر ما لم يقطع به عدم القائل وفقد الدليل وعلى الاستحباب فيهما بخصوصهما الجمع بين الادلة و فى الباقى بخصوصه بعض العمومات والاطلاقات ويدل على استحبابه فى الجميع قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وقد ذكروا ايضا قواعد اخر بعضها يرجع الى ما مر وبعضها ظاهر البطلان كالمصالح المرسلة والاستحسان فذكره لا يليق بهذا المقام **الباب الخامس** فى القياس ولما لم يكن القياس معتبرا عندنا معاشر علماء الشيعة لم نطل الكلام بذكر ما يتعلق به واختصرنا منه بقدر قليل ومن اراد الاطلاع على جميع مباحثه وما يرتبط به فليرجع الى انيس المجتهدين فان الوالد الماجد دام ظله وشكر الله سعيه قد ابسط القول فيه غاية البسط ثم هذا الباب مرتب على مقدمة وفصول **اما المقدمة** ففى حده واقسامه اما حده فالقياس لغة التقدير و المساواة وفى عرف الفقهاء الاحتجاج بالجزئى على الجزئى وحاصله حمل الفرع على الاصل فى اثبات حكم له او نفيه عنه بامر جامع بينهما واما اقسامه فينقسم اولا الى قياس علة وهو الذى صرح فيه بجامع لم يكن هو العلة بل كان دليلها وقياس فى معنى الاصل وهو الذى لم يصرح فيه بجامع اصلا وعلم الجمع بنفى الفارق والمراد بالتجريح ان يعلل ثبوت الحكم بعلة مطلقا اى سواء عرفت بنص او ايماء او استنباط او غيرها فيكون المراد من الثالث ما لم يعلل الحكم فيه بعلة اصلا بل يحكم بثبوت الحكم فى الفرع لتساويه مع الاصل فى جميع ما يصلح ان يكون سببا لاختلاف الحكم ثم الاول ينقسم الى مدلول العلة وهو ما عرفت العلة فيه بالدلالة ومستنبط العلة وهو ما عرفنا العلة فيه بالاستنباط والاول

على ثلثة

على ثلثة اقسام منصوص العلة وهو ما كان طريقها فيه بالتنبيه والايماء ثم كل من الثلثة ينقسم الى قياس اولوية وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه الحكم فى الفرع اولى منه فى الاصل وقياس مقابل له وهو ما كان بعكسه وقياس مساواة وهو ما كان اقتضاؤه فيهما متساويا ثم كل منها ينقسم الى قطعى قطع فيه بكون الحكم معللا فى الاصل وبوجود العلة فى الفرع و ظنى ظن به فيه هذا ويمكن اجراء جميع هذه التقسيمات فى قياس الدلالة كما لا يخفى ثم القياس فى معنى الاصل ينقسم الى قياس جلى قطع فيه بنفى الفارق وخفى ظن به فيه **تتميم** النص على العلة ان يدل عليه صريحا او ضمنا وهو قسمان **الاول** ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا او بسبب كذا وامثالهما **والثانى** ما ورد فيه احد الحروف الظاهرة فيها كاللام والباء وما شابههما والتنبيه والايماء ما لزم مدلول اللفظ وله مراتب **منها** ما دخل فيه الفاء اما فى الحكم او فى العلة فى لفظ الشارع او الراوى **ومنها** الاقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا كقصة الاعرابى والخثعمية **ومنها** ذكر وصف ابتداء او عقيب سؤال لو لم يحمل على التعليل لكان عبثا **ومنها** الحكم بعد العلم بثبوت وصف **ومنها** الفرق فى الحكم بين شيئين بصفة او غاية او استثناء او استدراك **ومنها** النهى عما يمنع ما امر به قبله **ومنها** ذكر وصف مناسب مع الحكم والاستنباط ما عرف الجامع فيه بالرأى والاجتهاد وله طرق **ومنها** المناسبة وهى تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل **ومنها** الشبه وهو تعيينها فيه بابداء ما يوهم المناسبة وليس بمناسب **ومنها** السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة فى بادى الرأى للعلية فى عدد ثم ابطال ما عدا الذى يدعى انه العلة **ومنها** الدوران وهو جعل الشئ علة لكونه لازما وجودا وعدما اذا عرفت ذلك

فاعلم انه قد تكاثرت الاخبار وتظافرت الاثار على المنع عن العمل بالقياس واجمع عليه اصحابنا
الا انه قد استثنى منه بعض اقسامه ونحن نبينه اولا ابطاله على سبيل الاجمال ثم نبين ما
استثنى منه حتى يبقى الباقي تحت عموم المنع ولما كان ما استثنى منه ايضا مختلفا فمنه
ما اتفقوا على كونه مستثنى من عموم المنع وكونه حجة ومنه ما اختلفوا في حجيته ومنه ما قالوا
بحجيته باعتبار ومنعوا عن العمل به باعتبار اخر رتبنا هنا الباب على فصول **الفصل**
الاول في الاشارة الى بطلان القياس ومنع العمل به ويدل عليه وجوه كثيرة

في الاشارة

الاول الايات والاخبار الناهية عن اتباع مطلق الظن خرج ما خرج بدليل فبقي الباقي
والثاني الاخبار المصرحة بمنع العمل به بخصوصه كقوله ع في رواية سماعة ما لكم والقياس
انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس وقوله ع من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس
وقوله ع ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم
وقوله ع تعمل هذه برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا الى غير ذلك **الثالث** الاجماع المحقق على بطلان العمل به واحتج القائلون بوجوه
منها انه ظهر عن كثير من الصحابة العمل به ولم ينكره احد والجواب اولا بمنع ظهور ذلك
لعدم ثبوت ما ذكروه من الوقائع وثانيا بانه لو سلم ثبوت الوقائع فيحتمل ان يكون
الاستناد فيها الى غير القياس وثالثا بانه لو سلم ان بعض الصحابة عمل بالقياس فلا
نسلم عدم انكار الباقين بل حصل منهم الانكار في مواضع كثيرة ورابعا بانه لو سلم
السكوت فلا يدل على الرضا على ما تقدم في الاجماع السكوتي **ومنها** انه قد كثر ذكر الشارع
العلل في الاحكام ليبني عليها الحكم في غير تلك المحال ولولا ذلك لما كان لذكرها فائدة
والجواب ان الفائدة لا تنحصر في ذلك بل يمكن ان يكون لبيان حكمة الحكم على ان ذلك لا يثبت

الحجية

الحجية في منصوص العلة **ومنها** انه ع قرر معاذا على قوله اجتهد برأيي والجواب اولا
ان الخبر ضعيف سندا وثانيا ان المراد بالاجتهاد بالرأي لا يختص بالقياس لامكان
ارادة استنباط الحكم من الادلة المعتبرة غير الكتاب والسنة وثالثا انه روي ايضا
انه ع لم يقرره على قوله بل امره بالمكاتبة **ومنها** الحاق كل زان بماعز في وجوب الرجم
بجامع الزنا والجواب انه بالاجماع او بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **ومنها** ان
القياس يفيد الظن والعمل بالظن واجب لوجوب دفع المضار وجلب المنافع المظنونة
والجواب ان في العمل به ايضا احتمال الضرر مع ان القاطع دل على عدم جواز العمل
بالظن في الاحكام الا ما استثنى **الفصل الثاني** فيما اتفقوا على استثنائه وكونه
حجة وهو ثلثة اقسام **الاول** القطعي ووجه حجيته ظاهر فانه اذا علم ان الحكم في الاصل
معلل بالوصف والوصف موجود في الفرع فاجراء الحكم في الفرع لا يحتاج الى تامل فانه
في حيز البداهة **الثاني** الجلي ووجه حجيته ايضا ظاهر فان الحكم اذا كان ثابتا في الاصل
وعلم عدم الفرق بينه وبين الفرع في ثبوت هذا الحكم لهما صح اجرائه في الفرع قطعا
الثالث قياس الاولوية ثم ان حجيته انما هي اذا كان اقتضاء الجامع للحكم في الاصل
قطعيا والا فيكون حجيته محل كلام ووجهه ظاهر **الفصل الثالث** فيما اختلف في
حجيته وهو المنصوص العلة وقد اختلف في حجيته على اقوال ثالثها الحجية في علة التحريم
دون غيرها ورابعها الحجية اذا كان هناك دليل يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك
العلة ويحصل القطع به سواء كان الدال هو القراين الخارجية او التبادر او ما ثبت
حجيته شرعا وهو مختار والدي المحقق دام ظله العالي وهو الحق ووجهه لا يحتاج الى
البيان احتج المثبت مطلقا بوجوه **الاول** ان النص على العلة كشف الباعث فيلزم

اطراده والجواب ان ذلك انما يلزم اذا علم عدم مدخلية خصوصية المحل فان العلة في قول
الشارع حرمت الخمر لاسكارها يحتمل ان يكون الاسكار وان يكون اسكار الخمر واحتمال عدم
التقييد غير كاف لتخصيص القطعي **الثاني** ان قول الاب لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه
مسموم يقتضي منعه عن اكل كل مسموم والتصريح بالعلة يفيد التعميم عرفا والجواب ان ذلك
قد عرفت بالقرينة **الثالث** ان العلة لو لم تفد التعميم لعري ذكرها عن الفائدة اذ ثبوته في
الاصل قد علم ببيانه مع قطع النظر عن العلة والجواب ان بيان الباعث فائدة واحتج
النافي مطلقا بانه لا يوجب اعتقت غانما لحسن خلقه عتق غيره ممن اتصف به والجواب ان
القرينة قائمة واحتج المفصل بانه اذا قيل لا تاكل هذا لانه اناء دل على وجوب ترك كل
ما يؤذي بخلاف ما اذا قيل تصدق على فلان لفقره او للثوبة والجواب اولا بالمنع دلالة
الاول على العموم وثانيا بانه لو سلم الفرق فللقرينة **الفصل الرابع** فيما اثبتوا حجيته باعتبار
ونفوا حجيته باعتبار اخر وهو ما فهم فيه التعليل بالايماء او كان الجمع بين الاصل والفرع
بعدم الفارق فان مجرد ذلك لا يصح للتعدي بل ان علمت المساواة بين الاصل والفرع
من كل وجه جاز التعدية وان علم الاستنباط او ظن لم يجز وحاصله يرجع الى حجية قياس الجلي
وبعض اقسام قياس المساواة **تتميم** قد كثر في كلماتهم ذكر تنقيح المناط وقد اختلفوا
في تفسيره فقيل هو الجمع بين الاصل والفرع بمجرد الغاء الفارق اي القياس في معنى الاصل
وقيل هو الجمع بينهما بنفي الفارق مع كون العلة مستخرجة في الاصل بالايماء والظاهر كما
قاله والدي المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين انه مطلق الجمع بينهما بنفي الفارق
سواء وجد معه علة ايمائية او استنباطية او لا وقد ظهر ان بعض اقسامه حجة وبعضها ليس بحجة
فتامل **الفصل الخامس** سوى ما ذكر من اقسام القياس ليس بحجة قطعا سواء كان قياس علة

اودلالة

في بيان مشتركات الكتاب والسنة وفيه ابواب

في الامر

او دلالة او في معنى الاصل وسواء كان من اقسام مستنبط العلة او منصوص العلة الا اذا
كان مرجعه الى واحد من الاقسام المذكورة **المقصد الثالث** في مشتركات الكتاب
والسنة وفيه ابواب **الباب الاول** في الامر والنهي وفيه فصلان **الفصل الاول**
في الامر وفيه مقدمة ومسائل **المقدمة** في تعريف الامر والتعريف يكون تارة لمدلول
لفظ الامر وتارة لمدلول صيغته فالاول هو ان الامر هو القول الدال بالوضع على طلب
الفعل مع الاستعلاء وقيل مع العلو وقيل مع الامرين وقال صاحب المنهاج هو القول
الدال بالوضع على طلب الفعل مطلقا سواء صدر ممن هو اعلى رتبة من المطلوب منه او ممن
هو ادنى منه او ممن يساويه لنا على اشتراط الاستعلاء انه لو قال عالما فاضلا عظيم الشأن
بادنى عبيده في غاية التخضع يا اخي في الدين والله اسقني واكفني مؤنة العطش يعني لو
انظر الى حسن خلقه فانه ما امر عبيده بل يلتمس منه فلو لم يكن الاستعلاء في الامر كان
ذلك امرا اما على قول صاحب المنهاج فقط واما على قول من يشترط العلو فقط فلوجوده
ههنا ولنا ايضا عد العقلاء امر الادنى بالاعلى سفها فلولا ان فيه الاستعلاء لما عد سفها
وهذا بعينه يدل على عدم اشتراط العلو ثم انه لا خلاف في كونه حقيقة في القول المذكور
وانما وقع الخلاف في انه هل هو حقيقة في معنى اخر ام لا فذهب الاكثر الى انه حقيقة في القول
فقط والسيد المرتضى الى انه مشترك بينه وبين الفعل وقيل متواطئ بينهما وقال البصري
مشترك بينهما وبين الشيء والصفة والشان والطريق احتج الاكثر بوجوه **الاول** ان
المتبادر من لفظ الامر عند اطلاقه هو القول المخصوص فقط ولو كان مشتركا بينه وبين غيره
لتبادر الغير ايضا على الاجتماع او البدلية ولو كان متواطئا بينهما لكان اعم منهما فلم يتبادر
القول المخصوص منه عند اطلاقه وعدم ان تبادر القول منه عند الاطلاق وعدم القرينة ممنوع

فانه لو قال قائل اليوم صدر امر من زيد لا يمكن الحكم بتبادر القول منه وتبادره منه في بعض الاوقات لاجل استعماله لكثرة اتيانه مع الامر القولي كالقرينة لم يغفل الاذهان عن كونه قرينة له نعم يتبادر القول مما يشتق من الامر وهو غير محل النزاع اذ القائلون بالاشتراك يقولون بانه لم يشتق من الامر الفعلي شيء سوى انه يجمع بالامور ولذا لا يتبادر منه الفعل الثاني

ان الامر قد استعمل في القول والفعل معا وكونه حقيقة في الاول اتفاقي فلو لم يكن استعماله في الثاني مجازا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وفيه ان هذا انما يصح اذا لم يتحقق فيه علامات الحقيقة ولم يتعين اشتراكه فلو قلنا يتبادر الفعل عنه على الاجتماع او البدلية كان حقيقة ويتعين القول بالاشتراك الثالث ان الامر لا يطرد في الفعل اذ لا يسمى بعض الافعال امرا واورد عليه والدي المحقق دام ظله بمنع عدم التسمية الرابع انه يصح سلب المعنى الحقيقي للامر عن الفعل فيقال ما امر بل فعل وفيه منعه على الاطلاق ثم انهم استدلوا بوجوه اخر بعضها الجواب عنه للقائل بالاشتراك بين القول والفعل باستعماله في الفعل كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة وقوله تعجبين من امر الله اي فعله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر وما امر فرعون برشيد تجري في البحر مسخرات بامره وكما يقال هذا امر عظيم والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه اولا انا نمنع ان الاصل في الاستعمال ههنا الحقيقة كما بيّنا في موضعه وثانيا انا لا نسلم ان الامر المذكور في الايات بمعنى الفعل فيمكن ان يكون المراد من الاول انه اذا جاء خطابنا وحكمنا فار التنور فيكون الواو اشارة الى وقوع بعد الخطاب وكذا في الثاني والثالث اما الثاني فظ واما الثالث فانه يمكن ان يكون المراد ان امرنا ليس الا دفعة فاذا اردنا ان نقول للشيء كن فيكون واما الرابع فحمل الامر فيه على القولي اظهر بل هو المراد لان امرنا لطيف لا يوهم لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه

فيما امر

فيما امرهم به ثم قال وما امر فرعون برشيد واما الخامس فالقطاهر كون المراد هو الامر القولي كما لا يخفى واما قولهم هذا امر عظيم تجرد هنا الاستعمال قرينة على ان المراد هو الفعلي لكثرة اتيانه معه والحاصل انه لو قامت قرينة فيما ذكر على ان المراد بالامر الفعل فلا يدل على كونه حقيقة فيه ولو لم يقم فيمنع كون المراد ذلك وبما ذكر يظهر احتجاج القائل بالتواطؤ والبصري وما يرد عليهما المسئلة الاولى اذا عرفت ان الامر يطلق حقيقة على القول المخصوص وهو الذي يعبر عنه بصيغة افعل وما في معناها فاعلم ان هذه الصيغة قد استعملت في معاني كثيرة يبلغ ثمانية عشر بانضمام قرائن تدل عليها وقد ذكرها والدي المحقق دام ظله في انيس المجتهدين ولا خلاف في انها ليست حقيقة في جميع المعاني ولا في انها حقيقة في بعضها ولكن وقع الخلاف في تعيين ما هي حقيقة فيه فذهب جمهور الاصوليين واكثر الفقهاء والشافعي وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه والبصري و الرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وهو مختار العلامة في التهذيب وعليه استقر راي والدي المحقق دام ظله في جميع كتبه وقال قوم انها حقيقة في الندب مجاز في غيره وبه قال جماعة من المتكلمين والفقهاء وابو هاشم وهو منقول عن الشافعي ايضا وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا معنويا فيكون الصيغة حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب ونقله العلامة في النهاية عن الجويني وقال السيد المرتضى انها مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا بحسب اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وقال العلامة في النهاية انها مشتركة بينهما اشتراكا معنويا بحسب اللغة وبحسب الشرع للوجوب واختاره بعض المتاخرين وقيل الصيغة مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا مطلقا وتوقف بعضهم كالاشعري والقاضي والغزالي وغيرهم اي لا ندري اهو للوجوب او للندب وقيل مشتركة بين ثلثة معان الوجوب

والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وقيل مشتركة بين الاشياء الثلثة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر ولكنها بعيدة لا وهن احتج الاول بوجوه منها انا نقطع بان الوالد او المولى او الوالي اذا امر الولد او العبد او الرعية بشيء فلم يفعله عد عاصيا وذمه العقلاء معللين بمجرد ترك الامتثال خصوصا فيما اذا كان المامور به خرج ربا ولم يكن المامور عالما بكونه كذلك ولم يفعله وصار ذلك سببا لضرر او فوت امر خرج ربي وهو اثر الوجوب وبذلك يظهر انها حقيقة في الوجوب عرفا ويضمه اصالة عدم النقل يثبت الحقائق الثلث و اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نم تحقق العصيان والذم وجوابه انه سفسطة ومكابرة و استيناس بالعرف والعادة لا ينكره الثاني ان القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة لا يكاد يمكن انتفاؤها فلعل الوجوب انما يفهم منها لا من مجرد الامر وجوابه ان المفروض ما لم يوجد قرينة اصلا وادعاء وجودها في جميع المواضع لا يكاد يصح فان المولى اذا قال لعبده من وراء الجدار خط هذا الثوب فلم يخطه يذمه العقلاء البتة مع انه لم يتحقق هنا شيء سوى هذا اللفظ على ان ملاحظة القرائن لا تمنع من ملاحظته خاليا عنها ونحن نجد اذا خلينا والصيغة وقطعنا النظر عن قرائن الالزام والندب والارشاد وغير ذلك فعقلنا من الاطلاق عدم رضى الامر بالخلاف الثالث انا لا نسلم انه يفهم الوجوب من مجرد قوله افعل بل لان الشارع اوجب اطاعة العبد سيده وجوابه ان ذلك الايجاب انما هو فيما اوجبه السيد عليه لا مطلقا الرابع ان المذمة قد تتوجه على تارك غير الواجب ايضا فانا نرى العقلاء كثيرا ما يذمون تارك المستحب كما يذمون فاعل المكروه كلبس الفقيه لباس الجندي وضحك الشيخ لحماره وغيرهما فكيف يجعل استحقاق الذم دليلا على الوجوب وجوابه ان توجه المذمة على غير تارك الواجب ممنوع قوله فانا كثيرا ما قلنا الواجب شرعي وعرفي وكما نرتب العقاب على مخالفة الاول يترتب المذمة على

مخالفة

مخالفة الثاني بل ربما يترتب العقاب عليه ايضا ولا ريب ان العرف كما يحكم بوجوب اطاعة المولى يحكم بوجوب متابعة العرف والعادة ويذم من خالف ما جرى عليه العرف بل الشارع ذمه ايضا و ان كان ما جرى عليه العادة مباحا شرعا وبعد ذلك نقول ان مذمة العقلاء تارك المستحب وفاعل المكروه انما هو فيما اذا كان في العرف واجبا او حراما واما اذا لم يبلغ في العرف بهذه المثابة فلا نسلم المذمة ولذا لا يذمون ترك كثير من المستحبات وفعل كثير من المكروهات الخامس ان اصالة عدم النقل لا يدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغة اذ يجوز كونها بمعنى الطلب او الندب مثلا ثم استعملها الواضع في الوجوب مجازا فاشتهرت عند اهل العرف فصارت حقيقة عرفية فاصالة عدم النقل باقية بحالها مع عدم الوضع للوجوب وجوابه ما افاده والدي المحقق دام ظله من ان هذا ايضا نوع نقل لان استعمال اللفظ في معنى مجازا مع القرينة اوبدونها الى ان يصير حقيقة فيه يستلزم انتقاله من المعنى الحقيقي اليه وان لم يصرح بالنقل فاصالة عدم النقل يدفع ايضا هنا واورد عليه على هذا الدليل ان حجية اصل العدم اما باعتبار دلالة ادلة اصل البراءة عليه او بدلالة ادلة الاستصحاب عليه حتى يكون من باب استصحاب حال العقل وقد عرفت ان دلالة الاولى على حجيته انما هي فيما ينفي به الحكم الشرعي او ما يلزم منه حكم شرعي وههنا ليس كذلك فان اصل العدم ههنا لو ثبت يثبت الوجوب وهو حكم شرعي واما الثاني فانما يدل على الحجية فيما اذا لوحظت الحالة السابقة وكان الظن فيها متحققا وما نحن فيه ليس كذلك بل لوحظت الحالة اللاحقة ولو كانت حجيته باعتبار غير ذينك الاصلين فلا نسلم حجيته وعليك باثباتها الا ان الانفاظ على ان امثال هذه الظنون لا ينهض حجة لاثبات مدلولات وظهر بذلك ان هذا الدليل لا يثبت كون الوجوب حقيقة للصيغة في عصر الشارع ايضا فتامل ثم ان الرازي في المحصول قال ان عقلاء اهل اللغة

بل فوت العبد المذكور حتى يستنتج من قيد اصل العدم وفيه ان ذلك ممنوع ولو سلم فلانه لم
يحث العرف ومنها ما شاع وذاع من احتجاج الصحابة والتابعين والفقهاء والمجتهدين بمطلقها
على الوجوب من غير نكير فان من تتبع كتب الاخبار وتفحص عن الآثار اذ يحصل له القطع بذلك
والايراد عليه بانه اجماع سكوتي فليس بحجة مدفوع بان الاستدلال به ليس لكونه اجماعا بل لدلالته على
ان العارفين باللغات وارباب اللسان يفهمون من الامر المطلق الوجوب فيكون الوجوب
حقيقة وظهر بذلك ان قياس فهمهم الوجوب من الامر على عملهم بالآحاد ليس بشيء اذ حجية عملهم
بها لم يكن بحجة بخلاف فهمهم الوجوب فلا يرد على ذلك ما كان يرد عليه على ما مر في بحث العمل
بالاخبار ثم لا يخفى ان هذا ايضا لا يثبت الا الحقيقة العرفية وثبت منه ايضا ان في عصر الشارع
كانت هذه الحقيقة حاصلة فيدل على ان الامر الوارد في كلامه يحمل على الوجوب لعدم العرفية
على غيرها وانضمام اصالة عدم النقل لاثبات اللغوية لا يفيد كما مر ومنها تبادر الوجوب
منها اذا اطلقت وهذا ايضا لا يثبت الا العرفية واما عدم اثباته اللغوية فلان تبادر
هذا المعنى في العرف لا يكشف عن تبادره في اللغة ودعوى تبادره عند اهل اللغة لو سلمت
فباعتبار كونهم من اهل العرف ايضا لا باعتبار كونهم لغويين فلا يفيد واما عدم اثباته
الشرعية فلانه ان ادعى كون هذا المعنى متبادرا عند الشارع فممنوع وان ادعى كونه كذلك
عند اهل الشرع فلا يثبت الا الحقيقة المتشرعة ومنها انه اذا دار اللفظ بين كونه مشتركا
في معنى او مجازا فالحمل على المجاز اولى فيتعين بذلك كون الصيغة حقيقة في واحدة من
المعاني مجازا في الباقي ثم انه ليس حقيقة لغير الوجوب او الندب او الاباحة وهو ظ وليس
للاباحة ايضا لانحصارها في طلب الفعل فان اهل اللغة صرحوا بان معنى اضرب طلب
منك الضرب وذلك بديهي وليس للندب ايضا لانا نجد الفرق الضروري بين اسقني وبين ان

١٤١

الى ان تسعيثني والزوم عدم كون الواجب مامورا به وهو باطل ولا يخفى ان هذا ينهض دليلا
لنفي الاشتراك اللفظي لغة وكذا النفي كونها حقيقة في غير الوجوب والندب ولنفي الاشتراك المعنوي
بين الوجوب والندب ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وجه الاستدلال به على
ما ذكروه ان المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فان هذا الاستفهام ليس على
حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار على الاعراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان
متوجها وكان لابليس ان يقول انك لم توجبه علي فعلى م الذم والاعراض واعترض عليه بوجوه
الاول ان ابليس اراد الانكار ولو اراد الاعتذار لكان له ذلك والجواب انه لم يستدل بترك
ابليس الاعتذار بل باعراضه سبحانه على مخالفته مطلق الامر فلولا انه ظ في الالزام لم يحسن الاعراض
والثاني ان الذم انما كان على المخالفة مع الاستكبار لا على المخالفة فقط والجواب انه لا دلالة للكلام
على ذلك اصلا فانا اذا راينا انسانا يضرب عبده ويقول له ما منعك ان تفعل حين امرتك لم يثبت
في ان العقاب انما هو على مخالفة الامر دون امر آخر على ان ابليس يستكبر على الله سبحانه بل كان
استكباره على آدم حيث قال خلقتني من نار وخلقته من طين فان من اعترف على انه خلقه كيف
يستكبر عليه والثالث انه يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا للصيغة المستعملة في الوجوب او مع
القرائن فيكون قوله اذ امرتك في قوة ان يقول اذ خاطبتك بصيغة مقرونة بقرائن الوجوب
وجوابه انه قد ثبت ان لفظ الامر موضوع بازاء الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجية
عنه فلو كان الذم باعتبار ان الصيغة كانت مقرونة بالقرائن لم يحسن ترتيب الذم على مجرد الامر
بل كان الواجب ان يذكر ما هو مناط الذم هذا ويمكن ان يستدل على دلالة الامر بالوجوب بمجرد
قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا بان يقال انه لا شك ان الله سبحانه امر ابليس بالسجود على الوجوب
والا لما صار مطرودا بمخالفته وفي مقام الحكاية يجب ان يكون الحكاية موافقة للمحكي عنه فيجب ان يفهم

ونحن نقول وجه الدلالة على ان لكن في انحصار دليلا لنفي كونها حقيقة في الندب فقط نظرا الى الفرق بين اسقني وندبتك الى السقي ممنوع ولو سلم فانما هو في العرف دون اللغة وكذا اطلاق الذم عدم كون الواجب مامورا به في اللغة غير مسلم وانما في العرف فلو سلم وكذا في انحصار دليلا لنفي اللغوي الاشتراك المعنوي ٤ ٤ ٤

من الحكاية ايضا ايجاب الله سبحانه وقد اكتفى سبحانه في الحكاية عن الخطاب بالسجود بمجرد اسجدوا
فيجب ان يكون للوجوب لا يخفى ان هذا ايضا لا يثبت الا الحقيقة العرفية ولكنه يدل على ثبوتها في زمان
الشارع ايضا ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب اقول
الانصاف ان استفادة التهديد مشكل بل دلالة هذه الآية على ان الامر حقيقة في الوجوب في العرف العام
ولكن في اثبات هذه الدلالة بالاستدلال اشكال اذ للخصم ان يقول ان الامر مشترك لفظا او معنى
بين الوجوب والندب او مستعمل ههنا في الوجوب بطريق المجاز مع القرينة وكذا الاوامر التي امر بها
النبي صلى الله عليه وآله بعضها للوجوب وبعضها للندب كما مع ما يدل عليه وان المراد من الآية انه يجب على من
يخالف اوامره ان يحذر من العذاب لمخالفته جميع اوامره التي بعضها ايجابي هذا اذا اريد
من الامر العموم واما اذا منع عمومه فنقول المراد ان من يخالف امره يجب عليه ان يحذر من مخالفة
الامر الايجابي حتى يصيبه الفتنة او العذاب فيكون من باب ذكر المسبب وارادة السبب او
يكون المراد في التقديرين انه يجب على المخالف الحذر من العذاب بان لا يخطئ ويعرف
بين الامر الايجابي وغيره ولا يخالف بدون التامل في كونه ايجابيا او غير ايجابي فان
قلت للمستدل ان يجيب بان المطلب يتم بضميمة مقدمتين احدهما ان الاشتراك خلاف
الاصل والآخر ان الاصل في الكلام الحقيقة فانه على ما احتمله الخصم يلزم الاستعمال في الوجوب
في الجملة وبضميمة المقدمتين يثبت كون الاستعمال فيه فقط حقيقيا قلنا اولا ان الاشتراك
الذي هو خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظي دون المعنوي فننفي احتمال كون الامر مشتركا بين
الوجوب والندب وثانيا ان الاستعمال في الوجوب ان ثبت بالآية ولكن الاستعمال في غيره ايضا
ثابت من الخارج لا يمكن انكاره فكلما يقول ههنا نعارض مثله في غيره ثم انهم قد اعترضوا على

هذا الاستدلال

هذا الاستدلال بوجوه اخر منها ان الآية دلت على ان المخالف مامور بالحذر ولا دلالة لذلك
على وجوبه الا بعد ثبوت كون الامر للوجوب واجيب بان هذا الامر للايجاب قطعا اذ لا معنى لندب
الحذر او اباحته ومع التسليم فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن مع قيام المقتضي
للعذاب وهو مخالفة الواجب ورد بان الحذر عن العقاب انما يكون واجبا لو كان العقاب
معلوما او مظنونا واما اذا كان محتملا احتمالا مرجوحا فلا ثم انه يكون واجبا بل يكون حسنا
وفيما نحن فيه نقول ان الامر مشترك بين الوجوب والندب لفظا او بينهما وبين غيره او حقيقة
في غير الوجوب او مشترك معنوي فالمخالف للاوامر كلها بناء على عموم الامر يحتمل ان يخطئ او يخالف
امرا كان مستعملا في الوجوب بغير نية بل مخالفة امر كان يحتمل في حقه هذا الخطأ والسهو فلهذا
ندب الحذر عن المخالفة لاحتمال العقاب ولو مرجوحا ومن ههنا يظهر ان ندب الحذر لا يكفي
في المطلوب كما ادعاه المجيب اقول هذا الكلام وان كان صحيحا في نفسه الا انه لا يجري في الآية لان
الامر فيها اما عام او مطلق فان كان عاما يكون المعنى ويستحب حذر المخالف جميع الاوامر
وهو غير صحيح لانه يخالف الامر الايجابي لا محالة ايضا فيجب عليه الحذر وان كان مطلقا يكون
المعنى ويستحب الحذر لمن يخالف امرا من اوامره وهو ايضا غير صحيح لصدق المخالف على مخالف
الامر الايجابي مع انه يجب عليه الحذر وكذا على مخالف الامر الندبي مع انه لا يستحب عليه الحذر
ايضا ومنها ان قوله تعالى في الآية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر
وجوابه ان الموصول لانه من الفاظ العموم فلا يضر اطلاق الامر فان الموصول يستغرق جميع من
اتصف بما هو مضمون الصلة فالامر لو كان مطلقا لكان مآله الى ان يتصف كل من يخالف
امرا من الاوامر بمخالفته ويصدق عليه مخالف الامر والموصول ومنها تناول ذلك المخالف
بعمومه واما احتمال تخصيصه ببعض الافراد مجازا فهو مشترك بين صورتي العموم والاطلاق

يثبت وجه ان الامر للوجوب لان المتنوع

ومنها قوله ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر لاجل المشقة ثم حكم بثبوت الندب فدل على ان الامر للوجوب

واما توهم ان استعمال المطلق في الفرد الخاص قد لا يكون مجازا فمدفوع بان استعمال اللفظ الموضوع
للمعنى المطلق في الخاص استعمال في غير الموضوع له فيكون مجازا قطعا وانت تعلم انه لولا ذلك
لما عم شيء من الموصولات اذ صلته جملة والجملة في قوة النكرة فعليه كانت او اسمية كما هو المشهور
فيحتمل التخصيص ولا يعم واوضح من ذلك انه يلزم عدم عموم مثل من تسل مومنا مع ان عمومه متفق عليه
بين الفريقين على ان الامر هيهنا لو كان عاما بالمعنى المعروف بين الاصوليين لم يتم المطلوب اذ يصير
المعنى ح ان من خالف امرا واحدا ومن هنا يظهر خطاء من اجاب عن الايراد بان اضافة المصدر
عند عدم العهد للعموم ثم انهم قد اعترضوا على هذا الدليل باعتراضات كثيرة يوجب ذكرها
الاطناب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة اركعوا ولولا
انه للوجوب لما توجه ويثبت منه ايضا العرفية دون اللغوية ومنها قوله تعالى وما كان
لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة نفى عنهم التخيير بعد توجه
الامر اليهم فتعين الوجوب ورده والدعاء العلامه دام ظله بان قضاء الامر الزامه لا مجرد
توجهه فلا يثبت منه المطلوب ومنها قوله صلى الله عليه وآله لبريرة وقد عتقت وزوجها عبد ففارقته راجعيه
فقالت اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع نفى الامر واثبت الندب لظهور استحباب
شفاعة النبي ولا يخفى ان هذا الخبر يدل على نقيض المطلوب من وجهين احدهما يدل على اشتراك
الصيغة بين الوجوب والندب لفظا ومعنى وهو قوله اتامرني فان السائل كان من اهل
اللسان فلو كان الامر للوجوب فقط لم يسئل بها عن الوجوب وعدمه فيدل على انه محتمل
لغيره ايضا وثانيهما يدل على انها للندب فقط وهو قوله ولذا انا شافع فانه لو كانت
الصيغة للوجوب لم يستعمله النبي في الندب بدون القرينة واما ما استدل به من نفي الامر
فيمكن ان يرد بان الامر لما كان مشتركا فيجوز استعماله في الوجوب مع القرينة والقرينة هيهنا

موجودة

موجودة على ان السائل اراد الوجوب فيه ان الاستحباب ثابت يقينيا من امر النبي والمشكوك
فيه هو وجوبه وعدمه ومنها احتجاجهم بذم ابي سعيد الخدري على ترك استجابته حين
دعاه وهو يصلي بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم فلو لم يكن الامر للوجوب لما توجه الذم
وقد ورد في الاحاديث ايضا ما يدل على المطلوب منها ما رواه الكليني في باب وجوه الكفر عن
ابي عبد الله والحديث طويل وموضع الحاجة منه انه قال بعد تقسيم الكفر بخمسة اوجه وذكر
ثلثة منها والوجه الرابع من الكفر ترك ما امر الله عز وجل به وقال بعد كلام وما جزاء من يفعل
ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ووجه الاستدلال
ظاهر ومنها ما رواه ايضا في باب ان اهل الذكر هم الائمة عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال كتبت
الى الرضا كتابا فكان في بعض ما كتبت قال الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وما كان المومنون لينفروا كافة الاية فقد فرضت عليهم المسئلة ولم يفرض عليكم
الجواب قال قال الله تبارك وتعالى فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهواءهم ومن اضل
ممن اتبع هواه ووجه الاستدلال انه لو لم يكن الامر للوجوب لما فهم السائل من مجرد قوله تعالى
فاسئلوا فرض المسئلة الى غير ذلك من الاخبار وهنا جملة من الادلة التي يستدل بها على كون الامر
حقيقة في الوجوب ولا يخفى انه كما ذكرنا لا يثبت منها الا الوجوب العرفي والشرعي ولا دلالة
لها على الوجوب اللغوي اصلا وقياسا لزعم النقل لا يفيد واحتج القائل بانها
للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ووجه الدلالة انه
رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب ان هذا ليس ردا الى المشية
بل الى الاستطاعة اي القدرة كما في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والرد الى القدرة لا يدل على
الندب وان لم يدل على الوجوب ايضا والقول بدلالته على الوجوب ليس بشيء لانه انما يصح

اذا قال الخصم بان امرها لو كان للوجوب وهو لا يسلمه وايضا الاتيان بالمستحب موكول على الاستطاعة
ثم لو قلنا برده الى المشية لما دل على مدعاهم ايضا اعني كون الصيغة للندب لان المباح ايضا
موكول الى مشيتنا هذا وكان الخصم حمل الاستطاعة على المشية لتوهمه انه لو حمل على ظاهره
لزم تكليفه صلى الله عليه وآله بما لا يطاق اذ يكون معنى الاية اذا امرتكم بشيء بعض افراده معذور وبعضها
غير معذور فاتوا بما قدرتم عليه ودفعه ان معنى الاية انه اذا امرتكم بشيء فمن سلب عنكم القدرة على الاتيان به على وجه الكمال فاتوا به على وجه تقدرون عليه فلا يلزم
التكليف بغير المقدور وثانيهما ان اهل اللغة صرحوا بانه لا فرق بين الامر والسؤال
الا الرتبة والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر والا كان بينهما فرق اخر
والجواب اولا بانا نمنع وقوع هذا التصريح منهم فاثبته بعضهم بان الفرق بالوجوب
والندب متفرع على الفرق بالرتبة ورده والدي المحقق دام ظله بانه لا اثر لعلو الحد
على الايجاب لا يتوقف على تفوق على المامور علوا واستعلاء وثانيا بانا لا نسلم ان
السؤال يدل على الندب بل نقول انه ايضا يدل على الوجوب ولذا يكره السائل
رده ولكن ليس كل واجب يذم تاركه او يعاقب بل الذم او العقاب على الواجب
الشرعي او العقلي او العرفي ولذا لو قال السائل اوجبت الاعطاء لا يذم المسئول
بالترك ولا يعاقب وقد قرب بعضهم هذا الدليل بتقريب لا يخلو من بحث ونظر
واحتج القائل بانها لمطلق الطلب بوجوه الاول ان الصيغة استعملت في كل من
الوجوب والندب والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك دفعا لهما والجواب ان هذا انما يصح اذا لم يدل دليل على الاشتراك
او المجاز واما مع وجود دليل على احدهما فيجب المصير اليه والا لم يتحقق اشتراك

والمجاز

والمجاز وقد تقدم الدليل على كونها حقيقة عرفية في الوجوب فيكون مجازا في
غيره واجيب ايضا بان المجاز لازم على تقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان كلا من
الوجوب والندب يشتمل على خصوصية زائدة عليه فاستعمالها في غيرها وضعت له
على ان التجوز اللازم في صورة وضعها له اكثر منه في صورة الحقيقة والمجاز لانه
يلزم على الاول فيهما وعلى الثاني في احدهما فقط واعترض عليه بان هذا انما
يرد على المستدل لو جعل المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما
لو جعلها انحصار طريق استعماله فيه في التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند
وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة و
ذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من
القرينة والحاصل ان مراد المستدل انه لو كانت الصيغة موضوعة لاحدهما
فلا بد في استعماله في الاخر من ارتكاب التجوز بخلاف ما لو كانت موضوعة للقدر
المشترك فانه يمكن استعمالها في كل منهما على وجه لا يلزم التجوز وفيه ان هذا لا يصلح
توجيها لكلام المستدل لانه استدل على مطلبه بما وقع من استعمال الصيغة مجردة في كل
من الوجوب والندب فقال لو كانت موضوعة لاحدهما لزم وقوع من استعمالها في
الاخر الاشتراك او التجوز فاجيب بان التجوز لازم على تقدير وضعها للقدر المشترك
لاستعمالها في الوجوب والندب ولا يفيد ح امكان استعمالها على وجه لا يلزم
التجوز لان الكلام فيما وقع والحاصل ان مبنى الاستدلال على ما استعمل و
مبنى التوجيه على ما يراد ان يستعمل وبينهما لون بعيد نعم يصلح هذا التوجيه لان
يكون دليلا براسه وجوابه ح ان يقال لان الصيغة اذا استعملت في العموم ويستفاد

المخصوص من القرينة فلا يكون الصيغة مستعملة في الخصوص بل يستفاد الخصوص
من لفظ اخر فينحصر طريق استعمالها في الخصوص ايضا في التجوز ولا فرق في ذلك
بين كونها موضوعة للقدر المشترك وكونها موضوعة لاحدهما فانه يمكن ح ايضا استعمالها
في الاخر مجازا ويمكن استفادة الاخر من لفظ اخر هذا وقال بعضهم في تحقيق الجواب
ان هذا الحكم اعني كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازا
واضح عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده اما على القول
به وهو الاظهر فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية تتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك
الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص من افراد الماهية وظاهر ان هذا النفي معنى زايد
على ما وضع له اللفظ واريد معه فيصير مجازا انتهى وفيه اولا ان الفرق بين القول
بوجود الكلي الطبيعي بنفسه وبوجوده بعين وجود افراده لا يؤثر في ذلك اذ من يقول
بانه موجود بعين وجودها لا يقول باتحادهما معه من جميع الوجوه بحيث لا يكون
بينهما فرق اصلا بل المغايرة بينهما في الجملة اتفاقي فعلى هذا القول ايضا
يكون استعمال الصيغة في الفرد مجازا بدون حاجة الى توجيه اخر وثانيا انا نسلم
ان ارادة الخصوصية من اللفظ يوجب نفي صلاحيته للدلالة على غير هذا الفرد لكن
ليس هذا النفي جزء المستعمل فيه ولا مدلولا للفظ بل هو امر خارجي يستلزمه ارادة
الخصوصية كما لا يخفى والثاني انه ثبت من اللغة مطلق الرجحان ولم يصرح احد
من اهل اللغة بانها للوجوب او الندب فجعلها لاحدهما تقييد بلا دليل
فلا يصار اليه واجيب بان جعلها للوجوب ليس تقييدا بلا دليل بل ثبت بوجوه
من الادلة اقول لم يثبت من الادلة المذكورة الا الحقيقة العرفية او الشرعية

قال اولى ما افاده والدي العلامة دام ظله العالي في انيس المجتهدين من ان
اصالة عدم التقييد لا ينتهض حجة لاثبات مدلولات الالفاظ ولم
يعتبروا الظن الحاصل من مسلم ولذا صرحوا بان طريق اثبات الوضع انما هو
النقل بطريق التنصيص او تتبع موارد الاستعمال الثالث ان المتبادر
منها لغة ليس الا مطلق الطلب فيكون حقيقة فيه والجواب منع ذلك والرابع
انه قد كثر اوامر مطلقة بامور واجبة واخر بالمندوبة وكذا كثر ورود امر واحد
بامور بعضها واجب وبعضها مندوب ولا يجوز ذلك لو كان حقيقة في احدهما
فقط فيكون للقدر المشترك فلا يجوز استعمالها واجاب عنه والدي المحقق دام ظله
في انيس المجتهدين بان هذا يرد عليكم ايضا لانها اذا كانت حقيقة في القدر المشترك
فلا يجوز استعمالها في الوجوب والندب بدون القرينة فان اجبتم بانها استعملت
في معناها الحقيقي ويعلم كونها للوجوب او الندب من مواضع اخر اجبنا بانها استعملت
في معناها الحقيقي وهو الوجوب ويعلم كونها للندب من مواضع اخر وان اجبتم بان
القرينة دلت على ان المراد الطلب الخاص اجبنا بانها دلت على ان المراد منها
الندب واحتج السيد على الجزء الاول بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الوجوب
والندب في اللغة والاصل في الاستعمال الحقيقة وعلى الجزء الثاني بحمل الصحابة
كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل
مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله لم يقل
صاحبه هذا امر والامر لا يقتضي الوجوب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظ

والجواب عن احتجاجه على الجزء الاول انه لا يكاد ان يعلم الاستعمال اللغوي لهذه
الصيغة اصلا لتغير وضعها العرفي من قبل زمان الشارع الى الان فكلما
يستعمل الصيغة لا يعلم انها استعمال لغوي او عرفي واذا لم يعلم استعمالها
اللغوي فلا يمكن الحكم بانها لاي معنى في اللغة باصالة الحقيقة في الاستعمال
واما في العرف وان استعملت في كلا المعنيين لكن الادلة المتقدمة تحقق
كونها حقيقة في الوجوب واما احتجاجه على الجزء الثاني فتحقيق ما ادعينا ايضا
وحجة الخامس على الجزء الاول حجة الثالث والجواب الجواب وعلى الجزء الثاني
حجة السيد عليه ولا تنكره كما ان حجة السادس حجته على الجزء الاول وقد عرفت
جوابه واحتج السابع بان معرفة مفهومها اما بالعقل ولا مدخل له او بالنقل
ومتواترة لم يوجد والا لم يختلف فيه واحاده لا يفيد القطع وجوابه ما ذكرت
من ان الحصر ممنوع لوجود قسم اخر وهو معرفتها بالادلة الاستقرائية ورجحانها يتبع
منطان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المراد منه عند اطلاقه
التحقيق انه ان اردت معرفة مفهومها اللغوي فالامر كما ذكرت بل الاحاد
ايضا لم يوجد والادلة الاستقرائية لم يتحقق وان اردت معرفة مفهومها العرفي
فنقول ان الادلة الاستقرائية بل الاحاد والقرينة من التواتر دلت على انه
هو الوجوب كما مر والثامن كالسادس في الحجة كما ان التاسع كالثالث و
العاشر كالثامن والجواب الجواب هذا ومما ذكر ظهر ان الحق كون الصيغة حقيقة
في الوجوب عرفا وشرعا والتوقف في حقيقتها اللغوية بمعنى انا لا ندري انها هل هي
حقيقة في الوجوب او الندب او مشترك بينهما لفظا او معنى واما عدم كونها حقيقة

في غيرها فثبت ايضا مما ذكرناه في الدليل الرابع للمذهب الاول ولا يخفى ان بعد
اثبات حقيقتها الشرعية لا فائدة في المناظرة في الفحص عن اللغوية المسئلة
الثامنة الامر الوارد عقيب الحظر او الكراهة او احتمالهما يستلزم رفعهما
بلا خلاف ووجهه ظاهر وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه عند فقد القرينة فذهب
الاكثر الى انها للوجوب وبعضهم الى الاباحة والاخر الى الندب والاخر الى انه
اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي واستقربه العضدي
واستقربه والدي المحقق دام ظله العالي على انه حقيقة في الوجوب لغة وفيما
كان قبل النهي شرعا وان لم يعلق على زوال العلة فيكون مشتركا بين الثلثة
وتوقف امام الحرمين احتج القائل بانه للوجوب بان المقتضي له موجود وهو الادلة
المتقدمة والمانع مفقود لان وروده بعد الحظر او الكراهة لا يدفعه لان رفعه
اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص اقول لا بد في العلم بفقد المانع من النظر
في ادلة الاقوال الاخر فان كانت مانعة من الوجوب فهو المتبع والا فيجب
ابقائه على ما يقتضيه ثم رد بعضهم هذا الدليل بمنع وجود المقتضي وقال
اجراء ادلة الوجوب لا يتصور ههنا لان فرع فهم الطلب من الصيغة وفردية
لمفهوم الامر مع انها ليست كذلك ولا يخفى فساده اذ لم يتحقق ما يخرجها
من الدلالة على الطلب والفردية لمفهوم الامر وليس مانع منهما نعم يمكن ان يناقش
في بعض الادلة السابقة بانها لا يثبت الوجوب ههنا لعدم دلالته عليه بنفسه
لا لعدم كون الصيغة فردا للامر او عدم دلالته على الطلب وذلك البعض هو
الثلثة الاولى فان للمانع ان يمنع الذم والاحتجاج والتبادر فيما نحن فيه ويمكن

يكفي باقي الادلة في الدلالة على الوجوب عرفا وان لم يدل عليه لغة واحتج القائل
بانه للاباحة بغلبته فيها في عرف الشارع بحيث يتبادر منه عند الاطلاق فيكون
حقيقة فيها في عرفه فيتقدم على الوجوب وفيه اولا ان الغلبة ممنوعة وثانيا
ان كلما يستفاد منه الاباحة فانما هو بالقراين الخارجية وثالثا انه لا شك ان
بعد ثبوت ان الامر للوجوب لا بد في دلالته على غيره من قرينة وليس وروده بعد
التحريم او الكراهة قرينة على كونه للاباحة والا لم يستعمل في غيرها مع انه استعمل
في الوجوب والندب واحتج القائل بانها للندب على ما نقلوا عنه باستعمالها
فيه في كلام الشارع كقوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ولا يخفى
انه بعيد من بعض من اهل العلم ان يستدل على الندب بمجرد استعماله فيه اذ
لو كان ذلك صالحا للتمسك به لكان استعماله في غير الندب احرى بذلك لكونه
اكثر ورودا واستعمالا فالظاهر ان القائل بالندب هو الذي ذهب الى ان الصيغة
للندب مطلقا لوجود المقتضي وعدم المانع على رايه ذهب الى كونها للندب فيما
نحن فيه ايضا وجوابه ظاهر واستدل والدي المحقق دام ظله العالي بان الشرع و
العرف استعمل الامر بعد التحريم او الكراهة في الثابت قبل النهي مع القرينة حتى
حصل التبادر وسبقه منه الى الفهم عند الاطلاق فكانهما نقلاه عن معناه
الاصلي اليه اما الاستعمال فيه فيظهر من الامثلة الشرعية والعرفية فان جميع الاوامر
الشرعية الواردة بعد الحظر يفهم منها ثبوت الحكم كما كان قبل النهي واستعملت
فيه كذلك وكذا الحال في الاوامر العرفية والمتتبع لما ورد في ذلك من الشرعيات
والعرفيات يجزم بذلك واما التبادر وكونه سابقا منه الى الفهم فيه بحيث
لا يمكن

لا يمكن انكاره اقول هذا الاستدلال صحيح لا شك فيه الا انه يشكل في صور ثلثة احدها اذا
استعمل الامر بعد الحظر او الكراهة في زمان الشارع بدون القرينة فان حصول التبادر في زمانه
خصوصا في غير اوامره مشكل جدا فيجب حمله على الوجوب استصحابا للحال الشرعي حتى يثبت التبادر
والحاق المشكوك بالاغلب انما يكون اذا لم يعارضه يقين اخر وقد عارضه هنا يقين كونه
للوجوب قبله فيستصحب حتى يثبت خلافه وثانيها اذا استعمل الامر بعدهما ولم يكن للمامور به
قبل النهي حكم كما اذا قال الشارع ابتداء قبل ايجاب الصلوة مثلا الصلوة عبادة كيفيتها
هذا وهذا وهذا لا احرمتها عليكم الى اخر هذا الشهر وبعده فادوها فانه لم يكن قبل النهي
للصلوة حكم لانها قبل الوضع لم يكن موجودة وليس للمعدوم حكم وبعدها حرمت دفعة وثالثها
اذا استعمل بعد النهي الذي لا ابتداء له بل كان منهيا عنه قبل الامر دائما او بعد النهي الذي
كان قبله ايضا حراما كما اذا اراد المولى نكاح امراة بعبده فقال له يحرم عليك مقاربتها
حتى انكحها لك وبعده فقاربها فانه يصدق على قوله قاربها انه امر واقع بعد التحريم قلت
التحريم الذي وقع الامر بعده هو قول المولى فيكون الثابت قبله ايضا تحريما مع انه لا يمكن ان
يكون الامر للتحريم وان قلت انه هو التحريم الثابت فليس قبله حكم اخر بل التحريم ثابت دائما قبل
النكاح وقد ظهر عما ذكر ان هذا الامر في اللغة كالامر المطلق على ما مر واما في العرف والشرع فكما
حصل التبادر وتحقق قبل النهي حكم غير التحريم او الكراهة فللثابت قبل النهي وفي غيره للوجوب
هذا ما تكلمنا به على مذاق القوم واما على ما هو التحقيق عندي انه لو ثبت تبادر غير الوجوب
عن الامر الواقع بعد الحظر او الكراهة يكون مجازا فيه ولو ثبت تبادر شي فيكون مستعملا
فيما هو حقيقة فيه اعني الوجوب تفصيل هذا الاجمال وتوضيح هذا المقال يستدعي تمهيد مقدمة
هي ان كل معنى يفهم من لفظ فهو اما لاجل انه حقيقة فيه او لقرينة حالية او مقالية دالة

على ان المراد منه ذلك والمراد بالفهم لاجل الحقيقة ان يكون اللفظ بحيث اذا خلي و
نفسه وقطع النظر عن جميع الامور الخارجية يفهم منه ذلك المعنى والمراد بالقرينة شي
اذا انضم مع اللفظ يستفاد منه معنى لا يستفاد منه بدونه وفي الاول يكون اللفظ حقيقة
فيه واما في الثاني فان كان المتبادر من اللفظ بدون هذه القرينة معنى اخر يكون
مجازا فيما استعمل فيه وان تبادر هذا المعنى ايضا يكون حقيقة وان لم يعلم معنى اخر
لذلك اللفظ وكان هو اول الاستعمال فالاصل فيه الحقيقة ايضا على ما مر واذا عرفت ذلك
فنقول بعد ثبوت ان المتبادر من الامر المطلق الوجوب لا شك في ان الامر الوارد بعد
الحظر لا يفهم منه غير الوجوب لاجل انه حقيقة فيه اذ لو قطع النظر عن وروده بعده لا يفهم منه
الا الوجوب فذلك لورود امر خارجي لا دخل له في حقيقة اللفظ والا لم يستعمل بدونه ولا شك
ايضا ان اللفظ في الامر الواقع بعد الحظر ليس صيغة الامر مع وروده بعده بل هو حالة عارضة
لها خارجة عن حقيقتها فلو استفاد من الامر مع هذه الحالة معنى غير الوجوب يكون لاجل هذه
الحالة فيكون ذلك قرينة على انه لغير الوجوب وبعد ثبوت انه بدون هذه القرينة يكون حقيقة
في الوجوب يكون معها مجازا فيما استعمل فيه ان كان غير الوجوب الا ترى انه لو ورد الامر قبل
قول الامر ندبا بان يقول افعل هذا ندبا يقال انه استعمل في الندب مجازا وما الفرق بين
بين وروده بعد الحظر اذا كان قرينة على انه لغير الوجوب وبين وروده قبل قوله ندبا فلو ثبت
ان المتبادر من هذه الحالة غير الوجوب فقط يكون قرينة لاستعمال الامر في معناه المجازي
ولكن يثبت مما نقلته عن والدي المحقق دام ظله العالي ان المتبادر من الامر في هذه الحالة
في اوامر الائمة وبعدها هو الحكم الثابت قبل النهي فيكون المراد منه في استعمال هذه
الائمة هو ذلك الحكم فان كان ذلك الحكم هو الوجوب يكون الاستعمال حقيقيا والا فيكون مجازيا
وفيما

وفيما لم يكن لما قبل النهي حكم او كان ولكن لم يمكن استعمال الامر فيه يكون المراد منه معناه
الحقيقي وقد ظهر بذلك للناظر خطاء القوم حيث عنونوا هذه المسئلة بانهم اختلفوا في حقيقة
الامر الواقع بعد الحظر او الكراهة ليس بصحيح بل الصحيح ان يعنونوا بان ورود الامر بعد
الحظر هل هي حالة يفهم منها غير الوجوب حتى يكون قرينة عليه ويكون استعمال الامر فيه
مجازا اولا حتى يكون المراد من الامر ما هو حقيقة فيه مطلقا اعني الوجوب المسئلة
الثالثة اختلفوا في دلالة صيغة الامر بمجردها على الوحدة او التكرار فقيل لها وقيل
له وقيل لهما حتى يكون مشتركا لفظيا وقيل بالتوقف والمحققون على انها لطلب الماهية
المطلقة لغة وعرفا وهو المختار لنا على الاول العلم الضروري الحاصل من التتبع والتفحص
فان علمنا بكون الاسد للحيوان المفترس والضرب للحدث المخصوص ليس باكثر من علمنا
بان الواضع لم يضع هذا اللفظ بازاء عدد اصلا ولنا ايضا تصريح اللغويين بان الفعل
دال على الفاعل والحدث فقط ولم يقل احد منهم بانه دال على عدد ولنا على الثاني بعد
ادعاء التبادر انه لو قال المولى لعبده اضرب زيدا فرجع بعد ضربة وقال ضربته مرة
واحدة يكون ممتثلا تابعا مطيعا ولا يخفى ان قوله ضربته لا يدل الا على الماهية المطلقة
فلو كان المامور به شيئا زائدا عليها لا يوصف العبد بالامتثال بمجرد ايقاع الماهية وقد
استدل على كونها للماهية في اللغة والعرف لوجوه اخر منها ان مدلوله طلب حقيقة الفعل والتبادر
منه والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارج فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع
ايهما حصل ولا يتقيد باحدهما دون الاخر وفيه اولا ان الخصم يسلم ان المرة والتكرار خارجان
عن حقيقة الفعل ولكن لا يقول بانهما مدلولان للحقيقة بل يقول ان الطلب يدل عليه و
التوضيح ان الصيغة متضمنة لامرين الطلب والفعل والمرة او التكرار يمكن ان يكون مدلولا

للفعل حتى يكون مفهوما من طلب الفعل لكون الفعل مقتضيا لاحدهما وان يكون مدلولا للطلب بمعنى ان الفعل في نفسه لا يقتضي شيئا منهما وهما خارجان عن حقيقته ولكن الطلب يدل على احدهما وان لا يكون مدلولا لشيء منهما بل يدل عليه طلب الفعل الحاصل من هذه الصيغة وهذا الدليل وان دفع الاحتمال الاول ولكن لا يدفع الاخيرين وثانيا ان التبادر لا يثبت الا الحقيقة العرفية ومنها انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا ومكررا او غير مكرر فيتقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها وفيه ان هذا يفيد لو كان المتصف بالصفات المتقابلة المذكورة هو الصيغة وليس كذلك بل المتصف هو الفعل الذي هو مبدأ الاشتقاق ونحن نقول بانه لا دلالة له على خصوصية شيء منها ومنها ان الامر يقيد تارة بالمرة واخرى بالتكرار من غير تناقض ولا تكرار ولو كان احدهما داخلا في الموضوع له لزم من تقييده بالتكرار وبالاخرى التناقض وفيه ان التقييد بالمدلول يمكن ان يكون لدفع الاحتمال او التوضيح والتاكيد كما في الفعل وجوبا وكون التاسيس اظهر من التاكيد لا يصلح لاثبات الحقائق وكذا التقييد بنقيضه يمكن ان يكون قرينة لاستعماله في غير ما وضع له كما في قوله افعل ندبا واقتضاء ذلك حمل اللفظ على خلاف الظاهر والتجوز وارد على القول بكونه للماهية ايضا اذ الماهية اعم من المكرر ومنها ان الامر ورد تارة مع المرة واخرى مع التكرار فيكون حقيقة للقدر المشترك بينهما والا فان كان حقيقة في كل منهما يلزم الاشتراك وان كان حقيقة في احدهما يلزم المجاز وكل منهما خلاف الاصل وفيه ان الخصم يختار الثاني ويقول انه لو كان للماهية لزم ان يكون كل من الاستعمالين تجوزا وكلما كان التجوز اقل كان اولى ومنها انه لو كان

للتكرار

للتكرار لعم الاوقات كلها اذ ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت دون وقت فلا يكون حمله على بعض الاوقات اولى من حمله على بعض اخر فيجب حمله على جميع الاوقات واذا كان كذلك فيلزم التكليف بما لا يطاق وفيه اولا ان الامر وان عم لكنا لاجماع القطعي على بطلان التكليف بما لا يطاق خصصه بما يطاق ويقدر وثانيا ان الدليل بافادته التكرار يقول انه يفيد وجوب الاتيان بجميع الافراد الممكنة الايقاع لا جميع الافراد المتصورة وثالثا انه لا خلاف في وجوب بعض الواجبات على سبيل التكرار كما استدل به القائل بالماهية على مطلبه على ما مر في الدليل السابق ومع ذلك لا يلزم التكليف بما لا يطاق ورابعا ان هذا ان ابطل القول بالتكرار ولكن لا يثبت القول بالماهية ومنها انه لو افاد التكرار لكان كل تكليف يرد بعده ولا يجتمع معه ناسخا له وفيه ان للافعال صورا مختلفة فبعضها ما يعم جميع الاوقات كما اذا قال صلوا على القول بافادته التكرار وبعضها ما وجب في وقت معين وتكراره انما هو بتكرره وقائه كما اذا قال صلوا صلوة الظهر فانه لا ينافي قوله صلوا صلوة الصبح كما لا يخفى و اكثر الاوامر الواردة في العبادات من قبيل الثاني فان كان بعضها من قبيل الاول فيما يمكن اجتماعه مع غيره كوجوب الايمان بالله ورسوله فالخصم يسلم كون الامر الوارد عقيبه الاخر ناسخا ولكنه يقول ان نسخ امر لامر اخر يتوقف على كون الامر الاول عاما لجميع الاوقات والامر الثاني منافيا له غير ممكن الاجتماع معه في الخارج ولم يرد من الشارع امران جامعان لهذه الشرائط احتج القائل بالمرة بان المولى اذا امر عبده بدخول الدار مثلا فدخل مرة عد ممتثلا ولو كان للتكرار لما عد والجواب بعد المعارضة بامره اياه بحفظ الدابة ان حصول الامتثال لحصول الماهية في ضمن المرة واحتج القائل بالتكرار بوجوه الاول انه لو لم يكن له لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما وقد تكرر قطعا والجواب بعد المعارضة بالحج ان فهم التكرار انما هو من خارج كتكرر

او اجماع او تعليقه على موجب تكرره والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر بجامع لا لهما على الطلب وجوابه اولا انه قياس في اللغة وهو باطل وثانيا ان الفارق قائم فان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد يكون قد ادخل تلك الماهية فيه لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو ينافي مقتضى النهي بخلاف الامر فان المط منه ادخال الماهية في الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد وثالثا ان النهي عند كثير من المحققين منهم المرتضى كالامر في عدم التكرار فلهم ان يمنعوا اصل قياسكم والثالث انه ثبت في اللغة ان لا فرق بين الامر والنهي الا في كون المطلوب في احدهما الترك وفي الاخر الفعل والنهي يفيد التكرار فيلزم ان يكون الامر ايضا كذلك وجوابه ان ثبوت ما ذكرتم والرابع انه لو لم يتكرر مقتضى الامر لم يرد النسخ لوجهين احدهما ان ورود النسخ بعد الامر انما هو الرافع للحكم الثابت بالامر فاذا لم يكن للتكرار كان منهيا بنفسه فلا يحتاج الى نسخ لكن النسخ كثيرا ما يرد بعد الامر وثانيهما ان ورود بعد المرة توهم البداء وهو محال عن الشارع واجيب عنه بانه اذا ورد النسخ عليه كان وروده قرينة للتكرار فافادته التكرار في صورة ورود النسخ انما هو لقرينة النسخ لا لنفسه فلا يلزم منه كون الامر للتكرار وفيه نظر اذ لو كان النسخ قرينة للتكرار لما وجد بدونه مع انه وجد في قصة ابراهيم وذبح ولده فالصواب ان يق ان عدم ورود النسخ لو لم يتكرر الامر ممنوع وما ذكره من الوجهين مردود اما الاول فلانسلم ان النسخ انما هو لحكم الثابت ولكن ذلك لا يتوقف على كون الامر للتكرار لامكان ان يكون للماهية او المرة واستعمل في التكرار كما وقع او كان المراد منه المرة ولكن ورد النسخ قبل الفعل كما في قصة ابراهيم نعم لا يجوز ورود النسخ ح بعد الفعل ولم يثبت جواز النسخ على جميع الاوامر واما الثاني فلانتقاضه

بالوقت

بالقصة المذكورة اولا ولان ذلك التوهم انما يكون اذا ورد النسخ بعد الفعل في المرة واما اذا ورد قبله او فيما اذا استعمل الامر في التكرار فلا بل هو كما اذا كان مقتضاه التكرار الخامس ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن جميع اضداده والنهي يقتضي دوام المنع فيلزم التكرار في المامور به لان تكرار اللازم يوجب تكرار الملزوم وجوابه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج المتوقفون والقائلون بالاشتراك بمثل ما مر في المسئلة الاولى وجوابه مثل جوابه كما مر المسئلة الرابعة لا خلاف في ان الامر المعلق على ما ثبت عليته او كليته يتكرر بتكرره لاستحالة تخلف المعلول عن العلة وتناول العام جميع افراده ولكن وقع الخلاف في المعلق على شرط او صفة لم يثبت عليته او كليته على ثلثة اقوال الاول وهو الحق انه لا يتكرر بتكررهما مطلقا والثاني انه يتكرر كذلك والثالث انه يتكرر عقلا لا وضعا لنا على عدم تكرره بتكررهما وضعا انه لم يوضع ادوات الشرط ولا الصفة في اللغة للتكرار ولم يدل عليه احد وهو ظ وايضا قد ثبت ان الامر ليس الا لايجاب ماهية المط بدون تقييد بوحدة او تكرار والمط هو الحكم فقط والحكم مع الشرط او الصفة ولا فرق بينهما الا ان المط في الاول هو نفس الحكم وفي الثاني هو الحكم في ضمن هذا الشرط او الصفة ولنا على عدم التكرار في الشرع والعرف ان نقل العليها اللغة في المعنى يتوقف على استعمال اللفظ في المعنى المخالف بحيث يغلب على استعماله فيما استعمل فيه اللغة حتى يحصل التبادر وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لان الامر المعلق عليهما قد استعمل منهما في الوحدة والتكرار معا ولم يثبت غلبة احدهما على الاخر لا فيما ثبت عليته او كليته وهو غير المتنازع فيه وحصول التبادر يتوقف على ثبوت الغلبة وكلما يتبادر منه التكرار فانما هو

لثبوت العلية من امر خارج وقلما يغفل عنه الذهن ويتوهم انه لمجرد التعليق وليس كذلك و
ايضا لما ثبت انه في اللغة لطلب الماهية فيستصحب حكمه حتى يثبت خلافه احتج القائل بالتكرر
مطلقا بوجهين احدهما انه قد ثبت تكرر الاوامر الشرعية المعلقة بتكرر ما علق به والاستقراء
يدل على ان فهم التكرار من نفس التعليق دون العلية والجواب انه لو كان الامر كذلك لفهم
من جميع التعليقات وليس الامر كذلك والايراد بان عدم فهم التكرار فيها بالقرينة مشترك
وثانيهما ان الحكم لو تكرر بتكرر العلة فيتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط اقوى
من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى واجاب
عنه والدي المحقق دام ظله العالي بان تكرر شيء بتكرر اخر لا يترتب على اقتضاء عدمه
لعدمه بل على اقتضاء وجوده لوجوده واحتج المفصل اما على عدم افادته التكرر وضعا
فبما تمسكنا به عليه وهو عين المدعى وعلى افادته عقلا اما على افادة التعليق الشرطي
للعلية فبان بعض حروف الشرط كي في التعليل وجوابه ان هنا الظهور تم ولنا لا نفهم
التعليل منها كثيرا اما والقول بان عدم الفهم للقرينة مشترك واما على افادة التعليق
الوصفي لها فوجوه ثلثة الاول شهادة العرف وجوابه انها ممنوعة نعم قد يتوهم لوجود
القراين الخارجية عليها لا لنفس التعليق والثاني ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب
مشعر بعلية ذلك الوصف وجوابه اولا منع الاشعار وثانيا النقض بالمعلق على الوصف
الغير المناسب كاعتق الطويل من عبيدي وثالثا ان الاشعار لاجل المناسبة لا لنفس
التعليق فلا يفيد والثالث انه لو لم يفد العلية لزم كون ذكر العلة عبثا وجوابه انا
نقول ان المعلوم هو ايجاب الحكم مع الصفة ولكن بدون حيثية التكرار فلو لم يذكر الصفة
فمن اين يعلم ان المطلوب ماهية هو الحكم معها وهو تم المسئلة الخامسة قد وقع الخلاف في دلالة

الامر

الامر على الفور او التراخي فذهب المحققون الى انه لطلب مطلق الفعل من غير دلالة على فور او
تراخ وقيل يفيد الفور واليه ذهب كل من قال بالتكرار وذهب الخراسانيون والبصري وبعض
الاشاعرة الى انه يفيد التراخي وقيل مشترك بينهما وذهب السيد الى انه مشترك بينهما
لغة ويفيد الفور شرعا وقال بعض متاخري اصحابنا انه لطلب مطلق الفعل لا انه يدل على
الفور لا انه حقيقة فيه شرعا بل لقيام الادلة الخارجية على وجوب التعجيل بعد الامر المجرد
والحق هو الاول لنا على افادته لطلب مطلق الفعل لعين ما ذكرناه في التكرار بعينه وعلى افادته
له عرفا وشرعا بعد الاستصحاب انه لو لم يعم القرينة على فور او تراخ وفعل المامور المامور به
بعد تاخيره وتراخ بعد في العرف ممتثلا وكذا لو فعله فورا ولو كان لاحدهما لم يعد ممتثلا
فيهما والاشتراك خلاف الاصل احتج القائل بالفور بوجوه الاول ان السيد لو قال لعبده
اسقني فاخر عد عاصيا والجواب ان ذلك انما فهم بالقرينة على انه لا يثبت الا العرفية
والثاني انه لو قال له قم ثم قال له اضطجع الى المساء سبق الى الفهم تغير الامر الاول الى الثاني دون
ارادة الجمع مع التراخي والجواب ان القرينة الحالية قائمة على ان المراد بالقيام القيام في هذا
الوقت ولنا لا نفهم التغير اذا قال اضرب زيدا ثم قال له نم الى المساء في هذا اليوم الثالث
ان النهي يفيد الفور فكذا الامر وايضا الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه وهو يفيد الفور
فكذا الامر وقد تقدم جوابهما الرابع ان كل خبر وانشاء غير الامر يقصد منه الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اولا ان الالحاق بالاغلب ليس من طرق اثبات
اللغة وثانيا على ان الزمان الحاضر الذي يدل عليه المنتقض عليه هو الاول الحاضر الذي
لا ينقسم ولا يمكن توجه الامر اليه لان الحاصل لا يطلب فلا بد ان يوجه الى الاستقبال و
المتبادر اما مطلقه او اقرب زمان منه الى الحال واذ ليس دليل على تعيين الثاني فلا يتعين

على ان من الخبر ما يقصد منه زمان بعيد عن الحال من الماضي او الاستقبال الخامس
ان التاخير لو جاز لم يكن له غاية معينة للزوم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح
ان لا يؤخر الفعل عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه
ولا معين له لعدم اشعار به في الامر ولو استفيد من الخارج خرج عن محل النزاع فيلزم
جوازه دائما فيخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب عنه اولا بالنقض بالنذر المطلق
وقضاء الواجب وبما لو صرح فيه بجواز التاخير وثانيا بالحل وقد ذكروا فيه وجهين
احدهما ان جواز التاخير الى غاية معينة وهو اخر زمن الامكان بظن المكلف بل شكه
فكل زمان لم يظن فيه عدم الامكان بعد ذلك يجوز له التاخير وكل وقت ظن فيه ذلك
يتضيق عليه وهذا الوقت غير مجهول للمكلف حتى يلزم التكليف بالمحال لانه يتمكن في كل وقت
نظره في ان يميز انه هل حصل له الظن بانه لا يعيش بعد ذلك ام لا وفيه اولا انه على ذلك
يكون كل من القضاء والنذر المطلق والمامور به واجبا موسعا وقته من حين ثبوت
الواجب او انعقاد النذر او الامر الى اخر زمن الامكان بظن المكلف ولا يكون
ما بعده وقتا له ولا يحرم تاخيره عنه وذلك يستلزم انه لو كان في ذمة المكلف صلوة
قضاء او نذر مطلق او مثلها فصار مريضا وشك في عيشه بعد ذلك او ظن او قطع
بعدم عيشه بعده ثم برء من المرض وظن بعيشه مدة لم يصح قضاؤه ولا فعل المنذور ولم
يخرج من العهدة لانه اوقعه في غير وقته ولا قضاء لهما وهذا خلاف الاجماع وثانيا ان ما
اورده المستدل من انه يكون التكليف بعدم التاخير تكليفا بالمحال باق بحاله ايضا اذ يمتنع
للمكلف العلم باخر زمن الامكان بعينه قبل حضوره اذ كلما ظن بعدم الامكان في وقت يحتمل
امكانه بعده او عدم امكانه قبله بيوم او يومين او ساعة او ساعتين وكل جزء تشتبه من

اجزاء

اجزاء الزمان يجري فيه ذلك الى ان ينتهي الى الفور وهو خلاف المطلوب او يبقى مرددا وهو
التكليف بالمحال وثانيهما ان جواز التاخير الى غاية مبهمة وهي اخر زمن الامكان في الواقع
التاخير اليها انما يقتضي التكليف بالمحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف
بالمحال ويرد عليه ان هذا انما يصح لو كان مراد المستدل بالتكليف بالمحال هو التكليف بالتاخير
ولكن ليس مراده ذلك بل مراده هو التكليف بعدم التاخير وتحريم التاخير عليه عن الغاية
ولا شك انه لم يكلف قبل تلك الغاية بعدم التاخير بل التكليف به انما هو في هذه الغاية
واذا كانت مبهمة يلزم التكليف بما لا يعلم وهو تكليف بالمحال ويمكن ان يقال في الحل ان
المكلف به انما هو عدم التاخير عن مدة الحيوة ويحرم التاخير على المكلف من ايام حياته ولا
يلزم منه التكليف بالمحال لان مدة العمر وان لم يكن معلومة بجميعها الا ان بعضها معلوم و
التكليف بالمحال انما يلزم لو كان جميع اوقات المكلف به مجهولا واما لو كان بعضها معلوما
فلا لامكان الامتثال في ذلك البعض غاية الامر ان ذلك البعض المعلوم هو ما يظن
حياته فيه السادس قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك ذم ابليس على ترك المبادرة
ولو لم يقتض الفور لم يستحق الذم وجوابه انه يمكن ان يكون الفورية مستفادة من القرينة
السابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به منها فيجب الاستباق اليه وقوله سارعوا
الى مغفرة من ربكم والمراد سببها اجماعا وليس المراد سببا خاصا كالتوبة لبطلان الترجيح
بلا مرجح فالمراد فعل المامور به مطلقا فيجب المسارعة اليه ولا يتحقق المسارعة والاستباق
الا باتيانه فورا واجيب عنه بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما
والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق

والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره
عنه لا يسمى مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الاية على الندب والا كان
مفادا الصيغة فيها منافيا لما تقتضيه المادة واورد عليه بوجهين احدهما ان الامر
اما موقت مضيق او موقت موسع او مطلق والاول يفيد الفور بمعنى وجوب الشروع في
اول الوقت بحيث لو اخر حتى خرج بعضه وقته ترتب عليه الاثم وصار قضاء والثاني
يفيد جواز التاخير عن اول وقته ولكن لو اخره عن مجموع الوقت يترتب عليه الاثم و
يصير قضاء والثالث وهو ما نحن فيه يفيد الفور بمعنى انه لو لم يبادر ترتب عليه
الاثم الا انه لا يصير قضاء بل اذا اتى به في اي وقت كان يكون اداء وجهها وهذا وان
كان مضيقا الا انه ليس موقتا فيتصور فيه الاستباق والمسارعة لانهما انما يتصوران
في الموقت المضيق فما ذكره المجيب مبني على اشتباه الموقت بغيره واجاب عنه والدي
المحقق دام ظله العالي بان الامر لو دل وضعا او شرعا على الفور لدل على عدم صحة
الفعل بترك الفورية لان مدلوله هو الاتيان بالفعل في اول اوقات الامكان
ولا يتصور فرق بينه وبين ما اذا قيل يجب عليك فعل كذا في هذه الساعة وحاصله
ان الامر لو كان للفور يصير من قبيل الاول فلا يتصور فيه المسارعة والاستباق لا
من قبيل الثالث وثانيها انه لعل امكان تحقق المامور به بعد فوت وقت الفور
كاف في الامر بالمسارعة والاستباق وان لم يصح فعله بعده شرعا وحاصله ان
المسارعة وان لم يمكن الا فيما امكن تحقق الفعل المتسارع فيه بالتراخي والمهلة
لكن الامكان الذاتي كاف في صحة هذا الاطلاق الا ترى ان الحاج لو تضيق عليه
الوصول فاجتهد بجهده فوصل الى الموقف يوم عرفة حين الزوال بعد ان تكلف مشقة

شديدة

شديدة او بعد الزوال بحيث لم يفت الوقوف وكان بحيث لو لم يصل في الوقت الذي
وصل فيه فاته الموقف في تلك السنة يصح ان يقال انه سارع الى ادراك الحج في تلك السنة
مع انه لا يحصل بعد ذلك الوقت الموقف الشرعي وانما يمكن التوقف امكانا ويمكن ان
يجاب عنه بان الامكان العقلي في تحقق الفعل بالتراخي يصحح اطلاق المسارعة عليه عقلا
وامّا كونه مصححا للامر بالمسارعة شرعا اذا لم يمكن تحقق الفعل بالتراخي في الشرع فممنوع
فانه اذا كان وقته في الشرع معينا فكيف يصح الامر بالمسارعة به فيه واما المثال الذي
ذكره ففيه انه لا نسلم انه يصح ان يقال سارع الى ادراك الحج بل يصح ان يقال سارع في طي
المسافة وقطع الطريق ولو استعمل في الاول ايضا فباعتبار الثاني هنا واقول يمكن
ان يورد على اصل الجواب بانه كما اريد من المسارعة والاستباق معنيهما الحقيقيين
ومن الامر معناه المجازي يمكن ان يعكس الامر بان يراد من الامر الوجوب ومن المسارعة
والاستباق ما يلزمهما حتى يكون من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم فان كلا من المسارعة
والاستباق يستلزم اهتماما بشان ما يسرع ويستبق اليه وشوقا اليه بحيث لا يكون في نظر
الفاعل سوى الوصول اليه ولا يجتهد الا في النيل اليه فيكون المراد بالامر في الايتين انه
يجب عليكم ان تكونوا في فعل الخيرات والاتيان لاسباب المغفرة كجماعة يسعون الى شيء
او كمن يسارع الى شيء وليس احد المجازين باولى من الاخر ويمكن ان يجاب عنه بان حمل الامر
على معناه المجازي اولى اذ لا يلزم ح الا التجوز واما اذا حمل كل من المسارعة والاستباق
على المعنى المجازي فلا يلزم ح الا التجوز فيلزم التجوز مع التخصيص ان خص الخيرات
واسباب المغفرة بغير المندوب ومع مجاز اخر ان اريد من الامر في الاستعمال الواحد معناه
الحقيقي والمجازي ويرد على الدليل ايضا ان المعلم اقتضاء الامر للفورية بنفسه وغايته

ما يثبت بذلك وجوب الفور لامر خارجي وهو غير محل النزاع واما القائل بانه يفيد التراخي
فالظاهر ان مراده انه يفيد جوازه لا وجوبه اذ لم يذهب اليه احد على الظاهر ح يكون الفرق
بينه وبين المختار انه يكون جواز التاخير على ذلك القول جزءا لمدلول الامر دون المختار و
استدلوا عليه بان الامر المطلق لا توقيت له ولو اراد وقتا معينا للبينه فاذا فقدنا
البيان علمنا ان الاوقات متساوية في ايقاعه والجواب ان ذلك لا يدل على ان جواز
التاخير جزء للامر بل يثبته بالبرهان ونحن ايضا نقول به استدل القائل بالاشتراك بما
استدل به القائل بالاشتراك بين الوحدة والتكرار والجواب الجواب احتج السيد على الجزء
الاول بما احتج به القائل بالاشتراك بينها مطلقا الوحدة وجوابه قد ظهر وعلى الجزء الثاني بحمل
الصحابة والتابعين كل ما ورد في الكتاب والسنة على الفور حيث قال في بحث ان الامر
للوجوب ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب
فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان نحمل مطلق هذه اللفظة
اذا وردت عن الله تعالى وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي
وعلى الاجزاء واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا كل امر ورد في
الكتاب والسنة على الفور والوجوب والاجزاء ولم ينكر احد ذلك واذا احتج واحد
بامر عليه لم ينكر خصمه بل يسلم منه ذلك ثم قال واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون
في هذا الحكم الذي ذكرناه وقد مر غير مرة ان اجماعهم حجة وجوابه اولا ان ما ذكره ممنوع
لتفرده بنقل الحمل وفي حجية الاجماع المنقول نظر كما تقدم وثانيا انا لا نظن ان مراده
من حمل الصحابة والتابعين كل امر على الفور انهم يمتثلونه فورا الا انهم يصرحون بكونه
للفور اذ لم يكن حاجة في عصرهم الى المسائل الاصولية ولم يبحث عنها اصلا وايضا

يستبعد

يستبعد غاية الاستبعاد تصريح جميعهم بذلك واما تصريح بعضهم فلا ينهض حجة وعلى
هذا فنقول امتثالهم للمامور به فورا لا يدل على كونه مدلولا للامر اذ نحن ايضا نقول بجواز الفورية
بل بافضليتها نعم ينهض ذلك حجة علينا لو قلنا بعدم جوازها وما ذكره من انه اذا احتج واحد
لم ينكره ففيه انه لا يثبت الاحتجاج وعلى فرض اثباته لم فاحتجاج واحد وقبول واحد ليس بحجة
احتج بعض المتاخرين على الجزء الاول بادلة القائلين بانه للقدر المشترك وهو حق نقول به و
على الثاني ببعض ادلة القائلين بالفور وقد عرفت جوابها على انه يرد عليه ما اورد عليه
والدي المحقق دام ظله العالي في ابيس المجتهدين وهو ان الدال على الفورية ان كان هو النقل
ثبت به الحقيقة لان تحقق الوضع الشرعي اما بتصريح الشارع او بنصب قرينة متصلة او منفصلة والنقل
ان لم يكن صريحا فلا اقل من ان يكون قرينة منفصلة وان كان هو العقل فان لم يعلم منه ان
الفورية مقصود الشارع فلا يفيد وان علم منه فيثبت منه ايضا الوضع الشرعي لانه ايضا من
القرائن المنصوبة المسألة الثامنة اختلفوا في ان الامر بفعل في وقت معين هل يقتضي
فعله فيما بعد ذلك الوقت ام لا والحق انه لا يقتضيه لا اداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبامر
جديد واليه ذهب الاكثر وبعضهم الى انه يقتضيه ومحل النزاع انما هو في ان مقتضى صيغة
الامر هل هو ذلك ام لا فاذا تحققت القرينة على ان الغرض لم يتعلق بخصوص الوقت فيدل على
اقتضائه فعله بعده لكن لا من صيغة الامر بل من الامر الخارج فكان خارجا عن النزاع وهكذا
اذا قامت القرينة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين الذي كان مامورا به فيه فانه لا يدل
على القضاء اصلا بالاتفاق لنا وجوه الاول ان الامر بالفعل مطلق له افراد كالصيام
في هذا اليوم والصيام في هذا اليوم وهكذا وكل من الصيامات فرد له واما الامر به في وقت
معين تقييد له ببعض افراده اذ لا معنى لتقييده بالوقت الا ذلك وتقييد المطلق بفرد

من ارادة صريح فان المكلف منه هذا الفرد وغيره ليس بمطلوب بالاجماع والعزيزة الاثري
انه لو قال اعتق رقبة مؤمنة لا يجزي اعتاق الكافرة بل صريح في انها ليست بمطلوبة
والثاني انه لو اقتضى قوله اضرب زيدا يوم الخميس ضربه يوم الجمعة لو لم ضربه في الخميس لكان
قوله اضرب زيدا مقتضيا لضرب غيره لو مات زيد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان الضرب مطلق بالنسبة الى الاوقات كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فعدم جواز
التعدي مع التقييد بشخص وجوازه مع التقييد بوقت تحكم باطل وكلما يصلح لمنع التعدي
في الاول يصلح لمنعه في الثاني ايضا وكون الاشخاص مختلفة في استحقاق الضرب وعدمه
معارض بكون الاوقات ايضا مختلفة في وجوه المصالح واما بطلان اللازم فبديهي
اتفاقي والثالث انه يحتمل اختصاص جهة الحكمة بوقت معين لاختلاف الاوقات في وجوه
المصلحة كالكيفيات فلا يتعدى الى غيره والرابع انا قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس
لا يدل على صوم غيره بوجه من وجوه الدلالة ولا تعرض له به ولا تناول له اصلا واستدل على
المختار بوجوه اخر ايضا منها ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء وتارة لا يستتبعه
فيكون مطلق الامر الموقت اعم منهما فلا يدل على احدهما بخصوصه لعدم دلالة العام على
الخاص وفيه ان للخصم ان يقول انا لا نسلم ان مطلق الموقت اعم بل الامر الموقت مطلقا
مستتبع للقضاء وعدم استتباعه له في بعض المواضع للقرينة الخارجية فهو امر مخالف للاصل
كالمجاز ولولا القرينة لكان مستتبعا له ومنها انه لو اقتضاه لكان قوله صم يوم الخميس
بمثابة صم يوم الخميس او غيره وهو تخيير بينهما فيكون الصوم في غيره اداء لا قضاء للاول فيلزم
ان يكون التقييد لغوا ومنها انه لو اقتضاه يلزم ان يكون الوقت المعين وغيره سواء فلا يكون
بالتأخير عاصيا ويرد عليهما ان القائل بالاقتضاء يقول بان اقتضائه للفعل بعد الوقت

بعنوان الاستدراك فمعنى قوله صم يوم الخميس صم هذا اليوم ولو تركته نسيانا او عمدا فليصل
غيره استدراكا لما فات لا انه يريد بالقضاء الاداء ويقول القرينة على ذلك هو التقييد بيوم
الخميس ولولاه لكان مقتضيا للغير تخييرا فلا يكون الصوم في غيره اداء ولا التقييد بيوم
الخميس لغوا فاندفع الوجه الاول ثم يقول اذا دل الامر على كون الفعل ثانيا استدراكا وقضاء
فيدل على ان حقه ان يفعل في الاداء ولا يجوز تركه عمدا كما هو شأن القضاء ويلزمه العصيان
بالتأخير عمدا فان القائل بان القضاء بامر جديد يستنبط العصيان من كونه استدراكا فانه
لو قال صم يوم الخميس ثم قال وان لم تفعله فصم يوم الجمعة وهكذا فلا دلالة على العصيان بتركه
في الخميس عمدا اصلا ولو قال وان لم تفعله فاقضه يوم الجمعة يفهم ان تركه في الخميس عمدا عصيان
فاندفع الوجه الثاني ايضا احتج المخالف بوجوه منها ان الوقت للمأمور به كالاجل للدين
فكما لا يسقط الدين بانقضاء الاجل فكذلك لا يسقط المأمور به بانقضاء الوقت و
جوابه ان ضرب الاجل في الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لا لرفعه بعده وهو معلوم عادة
والعقل يحكم بان الغرض متعلق باحقاق الحق ولا مدخلية للاجل الا لرفع تقاضا صاحب
الحق قبله بخلاف المأمور به على انه قياس لا نقول به ومنها ان المأمور به فعل يأتي به المكلف
فبالضرورة يكون في وقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون اصلا له مؤثرا في سقوطه و
بتقدير اخذ الزمان ظرفا من المأمور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وجوابه ان
المأمور به فعل واقع في ذلك الوقت فايقاعه فيه مأمور به فعند اختلاله لا يبقى المأمور
به وبتقدير اخذ الزمان وان لم يكن داخلا في المأمور به لكن ايقاع الفعل فيه داخل فيه
جزء له ولما يمتنع امتثال هذا الجزء في غير ذلك الزمان فيؤثر اختلاله في سقوطه وايضا
لو لم يكن للزمان مدخلية لجاز التقديم وهو باطل اجماعا ومنها ان القضاء لو وجب بامر

جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون مأتيا به في وقته لا بعده وهو الاداء
وجوابه ما افاده والدي المحقق دام ظله العالي من انه يشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا
لما فات اذ هو ما فعل في وقته المقدر له اولا وهذا استدراك لمصلحة ما فات فيكون
قضاء وحاصله ان المأتي به في الوقت الثاني انما يكون اداء لو لم يفهم من الامر الجديد
كونه استدراكا لما فات واما اذا فهم منه ذلك فلا يكون اداء ومنها ان هنا مطلوبين
الفعل وايقاعه في وقت معين فبفوات الثاني لا يفوت الاول وجوابه منع تعدد المطلوب
بل هو امر واحد مقيد المسألة التاسعة قد وقع الخلاف في ان الامر بالشيء هل هو نهي
عن ضده ام لا ولا بد لنا قبل الاستدلال واحقاق الحق من تقديم مقدمات لا يتم المطلب
الا ببيانها المقدمة الاولى الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي المعين المانع من فعل
المأمور به كالاكل للصلوة والقيام للقعود واما عام وهو يطلق تارة ويراد به الترك او
الكف على اختلاف الرأيين وتارة ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو اعم من
الخاص اذ القيام مثلا احد الاضداد للقعود ولكن احد الاضداد الوجودية لا ينحصر
بالقيام بل يصدق على الاضطجاع ايضا فقول من قال ان هذا عين ذلك حقيقة ليس على
حقيقته بمعنى انه عينه مطلقا لان عين الشيء ما يحمل على ذلك الشيء ويحمل ذلك الشيء
عليه بل مراده انهما في مقام النهي واحد لان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
الخاص هو كونه نهيا عن ضده الخاص بالوجه العام لا بخصوصه والضد الخاص الملحوظ لا على
وجه الخصوص بل على وجه العموم هو الضد العام بهذا المعنى والتوضيح ان من قال باستلزام
الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص لم يقل بانه يستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث
هو معين بل قال انه يستلزم النهي عنه من حيث هو داخل تحت هذا العنوان اعني ضدا خاصا

والعنوان بعينه احد الاضداد الوجودية لا بعينه فيسمى عاما لانتشاره وعدم تعينه كما يسمى الترك
عاما لتحققه في ضمن جميع الاضداد الوجودية المقدمة الثانية قد اضطرب كلماتهم في بيان
محل النزاع فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق
لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام
بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا
لعدم حصول جزئه الاخر ومنهم من احتمل الخلاف في الضدين وجعل الخلاف في العام
باعتبار ان الامر هل هو عين النهي عنه او يستلزمه لا في اصل الاقتضاء وذلك ليس ببعيد
والقول بان جعل الضدين معا محل النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه فائدة
يعتد بها اذ النهي عن الترك متحقق عند الفريقين وهو يكفي في اثبات الاحكام ليس
بشيء اذ لا وجه لعدم مناسبته للمقام وعدم ترتب الفائدة في الاحكام لا يستلزم عدم
الاختلاف في المسألة فان تحصيل العلم باحد طرفيها فائدة يعتد بها المقدمة الثالثة
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده على قسمين اللفظي وهو ان يدل اللفظ عليه باحدى
من الثلث والمعنوي وهو ان يكون فهم الاقتضاء مستندا الى دليل وان لم يكن اللفظ دالا
عليه وكذا الالتزام على قسمين لفظي وهو ان يكون اللازم لازما بينا للملزوم بحيث يلزم
من تصور الملزوم تصوره ومعنوي وهو ان يكون اللازم بحيث يحكم العقل بلزومه
ولو بوسائط كثيرة وقد يخفى على ذوي الانظار الدقيقة واما اللازم العقلي فيطلق
تارة على ما يرادف اللفظي وتارة على ما يقابل الشرعي ومعناه ان العقل يحكم
بذلك اللزوم لا الشرع اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده على اقوال فقيل هو عينه مطلقا وقيل هو عين النهي

عن الضد العام بمعنى الترك دون الخاص ودون المعنى الاخر للعام وقيل يقتضيه
تضمنا وقيل التزاما لفظا وقيل معنى وهذه الطوايف الثلث بين القايل بالتعميم
والقايل بالاختصاص بالضد العام وقيل الامر المضيق نهى عن ضده دون الموسع و
قيل لا يقتضيه مطلقا والمختار والدعا المحقق دام ظله العالى ان شيئا من الامر ليس عين
النهى عن شئ عن ضده والامر بالموسع لا يقتضى النهى عن الضد مطلقا وبالمضيق يقتضيه
فى العام تضمنا وفى الخاص التزاما معنويا ان لم يكن مثله والا فالترجيح او التخيير وهنا
هو الحق لنا على الاول اى على ان شيئا من الامر ليس عين النهى عن شئ من ضده
لا لفظا ولا معنى اما على عدم العينية اللفظية فدليلنا ان تلك العينية هى الاتحاد
فى اللفظ وليس شئ سواه وصيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل فاين العينية
واما دليلنا على عدم العينية المعنوية فهو ان الامر هو القول الدال على طلب الفعل
والنهى هو الدال على طلب الترك ولا يقول احد باتحادهما وكون احدهما عينا للاخر
وايضا كل من الامر بالشئ والنهى عن ضده مركب من جزئين الامر المتعلق بالشئ و
ذلك الشئ فى الاول والنهى عن الضد وذلك الضد فى الثانى ولو كان الامر بالشئ
عين النهى عن ضده وجب ان يكون كل من جزئيه عين نظيره من جزئى النهى عن الضد
اذ المركب من المتساويين متساوٍ فانه يمتنع ان يكون اجزاء الشئ مغايرا لاجزاء شئ
اخر ويكون المجموع المركب من الاجزاء الاول عين المركب من الاجزاء الثانية فاذن
يلزم ان يكون النهى والامر شيئا واحدا وان يكون ضد الشئ عين ذلك الشئ فلا يكون
ضدا له وبطلانه بديهى وقد استدل على عدم العينية بانها متوقف على تعقل
الضد وتركه واللازم منتف اما الملازمة فلان ترك الضد هو مطلوب النهى

ويمتنع

ويمتنع ان يكون المتكلم طالبا لشئ لا يشعر به فيكون ترك الضد متعقلا له وما ذلك الا
بتعقل مفردته وهما الضد وتركه واما انتفاء اللازم فلانا نقطع بطلب حصول الفعل
مع الذهول عن الضد وتركه اقول ذلك صحيح فى الضد الخاص والعام بمعنى احد الاضداد
الوجودية واما فى العام بمعنى الترك فمحل اشكال اذ يمكن للخصم منع الذهول عنه وعن تركه
كيف ولو كان الامر شاعرا بما يقول لزمه الشعور بالترك والمنع منه لانه جزء معنى الا
والايجاب فكيف يغفل عنه من يتعقل معنى ما يقول وبهذا يظهر فساد ما قيل من عدم
الفرق بين الضد الخاص وبين العام بكلا معنييه ثم هنا اذا كان المراد بقول القائل
الامر بالشئ عين النهى عن ضده ما هو ظاهره ان الامر نفس النهى واما اذا كان مراده ما
قيل من انهما حصلا بجعل واحد ولم يحصل كل منهما بامر على حدة فذلك يرجع الى التضمن
والالتزام ويأتى الكلام فى كل منهما ولنا على الثانى اى على ان الامر بالموسع لا يقتضى
النهى عن الضد بمعنى انه لا يقتضيه قبل وقت تضيقه واما اذا ضيق وقته فحكمه حكم
المضيق اما على عدم اقتضائه النهى عن الضد العام انه لو اقتضاه بواحد من الثلث
لزم ان يكون ترك الواجب الموسع قبل وقت تضيقه بل فى اول وقته حراما فلا يكون
موسعا هذا خلف وايضا معنى الواجب الموسع انه يجوز تركه قبل وقت تضيقه بل يجب
فلا يكون تركه حراما واما على عدم اقتضائه النهى عن الضد الخاص انه لو اقتضاه
لزم من ايجاب واجب موسع تحريم كل ما هو ضده من الواجبات والمستحبات والمباحات
فى وقته فيلزم منه ان الموسع الذى وقته العمر يمنع من فعل غيره قبل فعله وهذا خلاف
الاجماع ولنا على الثالث انه قد ثبت ان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل
مع المنع من الترك فالمنع من الترك جزء معنى الوجوب الذى هو الموضوع له للامر فهو

بدل عليه بالتضمن قيل الوجوب هو حكم من احكام المامور به وليس مفهومه عين مفهوم
الامر قلنا قد ثبت ان الوجوب مدلول الامر لغة ومعناه منحصر به ولا يدل على شئ اخر
حتى يكون الوجوب حكما من احكامه وظهر بذلك فساد قول من قال بان الوجوب مدلول
التزامى له هذا ولا يرد النقض بالامر بالموسع لكونه واجبا ايضا اذ جواز الترك فى اول
الوقت مفهوم من القرينة ولا يخرج عن الوجوب لوجوب البدل ولنا على الرابع وجوه
الاول انه لا شك ان فعل الضد الخاص مانع عن فعل المامور به ولا شك ايضا ان من
يطلب فعلا يطلب ترك ما يمنعه فى نفس الامر وان لم يحضره تفاصيل الموانع ولم يلتفت
اليه والظاهر ان حكم البديهة بذلك كاف لطالب الحق فان المولى اذا امر عبده بدخول
دار فى وقت معين فهل لا يريد المنع من دخول السوق فى هذا الوقت وان لم يكن هذا فى نظره
بعينه وكيف يقول به عاقل فضلا عن فاضل فان قيل كيف يطلب المنع من شئ ليس
فى نظره ولا يلتفت اليه قلنا الالتفات الاجمالى كاف فى ذلك والمنع من جميع الموانع
يندرج فى الامر بالشئ اجمالا الثانى ان جميع الاحكام من الواجبات والمحرمات منوط
بحكم ومصالح خفية او ظاهرة فيكون ايجاب المامور به لاجل ما كان له من المصلحة لا محالة
ويكون فى تركه مفسدة وما يكون شانه ذلك يكون حراما الثالث انه لو لم يكن
فعل الضد الخاص منهيا عنه لكان فعله جايزا لا اقل منه وهو ظ واذا كان فعله
جايزا لجاز للامر التصريح بجوازه واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة
فانه لا مانع من التصريح بجواز الجايز واما بطلان اللازم فلان العقلاء يحكمون
بسفه المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون فى هذه الدار يوم الجمعة من الصبح
الى الليل ولكن جوزت لك الكون فى غير هذه الدار من كل مكان شئت فى هذا اليوم

من الصبح

ينفك فعل الضد ولا عن ترك المامور به الا لما كان ضدا فلا ينفك فعله عن مفسدة
٤٤

من الصبح الى الليل او يجوز لك ذلك ولان التصريح بجواز فعل الضد رخصة فى ترك المامور به
وكلامنا فيما لم يكن فى تركه رخصة اما كون التصريح رخصة فلانه لو قال المولى لعبده ادخل الدار
فى هذه الساعة ويجوز لك دخول السوق فعاقبه المولى يذمونه العقلاء بالعقاب ولولا انه رخصة
فى ترك المامور به لما يوجه الذم الرابع ان فعل المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ورد تارة بمنع كون ترك الضد مقدمة وتوقفا عليه الواجب وانما يلزمه فى
الوجود ومقارنه بلا توقف من الطرفين وجوابه ان حصول الفعل يتوقف على علته التامة التى
هى عبارة عن حصول جميع الشرايط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه
فيتوقف حصوله على تركه لان المتوقف على المجموع متوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم
توقفه على ترك ضده فهو مقدمة له ولذا اشتهر بين القوم ان عدم المانع من جملة العلل وايضا
هذا مخالف لما يقتضيه العقل اذ العقل يجد الترتب بين عدم الضد وتحقق الضد الاخر
ودعوى ان يدعى عدم الضد فيتحقق الضد الاخر واخرى بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
بل يخص ذلك فى السبب وجوابه انه قد ثبت انه يجب اذا كان شرطا عقليا ايضا ولا شك ان
ترك الضد شرط لفعل المامور به اذ عدمه يقتضى عدمه ووجوبه لامتناع اجتماع الضدين
بل لا يبعد ان يدعى كونه سببا له ايضا اذ ترك جميع الاضداد الوجودية لشئ يقتضى وجود ذلك
الشئ ضرورة امتناع ارتفاع الضدين ويشعر بذلك بعض كلمات الشيخ الرئيس ايضا هذا
ولا يدعى ان اللازم من هذا الدليل وجوب ترك الضد ولا يثبت منه الملكم وهو كون فعل
الضد منهيا عنه الا بعد ثبوت استلزام الامر بالشئ النهى عن ضده وهو دور لانا نقول
ان الدور انما يلزم اذا كان فعل الضد ضدا خاصا لترك الضد وليس كذلك بل هى
ضد عام له لان فعل الضد عين ترك ترك الضد وقد ثبت استلزام الامر بالشئ النهى عن ضده

العام وقد استدل عليه بوجوه اخر يقتضي بيانها وتحقيقها تطويلا في الكلام وبدونه لا
يحصل تنقيح المرام وكفاية ما ذكرنا لطالب الحق طوينا عنها كشحا وان اردت الاطلاع
على طرف منها فعليك بمطالعة انيس المجتهدين ولنا على الخاص اي على ان الضد
لو كان واجبا مضيقا فالحكم هو الترجيح ان امكن والا فالتخيير انه لو وجبا لزم التكليف
بما لا يطاق ولو وجب احدهما معينا بدون المرجح لزم الترجيح بلا مرجح وهو قبيح فيجب
الراجح معينا لوجود المقتضي ولا يخفى انه لا يتصور في الشرعيات التكليف بمثل ذلك
الا فيما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان يبقى من الوقت بمقدار ما يفعل
فيه احدهما اذ لم يرد في الشرع من هذا القبيل غيره ثم ان المكلف لو اخرهما الى انقضاء
الوقت فيأثم بتأخيرهما ولو امتثل احدهما يأثم بترك الاخر ووجهها ظاهر فان قيل
التاثيم بتركهما او احدهما يدل على انهما واجبان عينا اذ لا تأثيم الا على ترك الواجب
العيني وكونهما كذلك يفيد كونهما مكلفا بهما وذلك تكليف بغير المقدور اجيبنا
عنه اولا بالنقض بما اجاب به والدي المحقق في التجريد من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
وثانيا بان التأثيم على تركهما ليس على تأخيرهما من الوقت الذي لا يسع الا واحدا منهما بل
على تأخيرهما من الوقت الذي لا يسع الا كلاهما وتوضيح ذلك ان وقت التضيق لهما هو
الوقت الذي يسع الاتيان بهما من غير زيادة لا الذي لا يسع الا احدهما كما ان وقت التضيق
للظهرين هو ما يسعهما بلا زيادة والفرق بينهما وبين ما نحن فيه انه لما كان الترتيب
بينهما متعينا فاول الوقتين وقت الظهر وثانيهما وقت العصر بخلاف ما نحن فيه
فانه اذ ليس بين الفعلين ترتيب كان اول الوقتين وقتا لاحدهما بلا تعيين وثانيهما
للاخر كذلك وعلى هذا فاذا اخر المكلف الفعلين الى وقت لا يسع الا احدهما فهو اخرهما

من وقته

من وقته فالتأثيم انما هو عليه لا على تأخيره من الوقت الثاني لانه ليس الا وقتا لاحدهما
ولا يعقل الا كونهما واجبين عينيين في الوقتين والتكليف بهما فيهما مقدور واورد
ههنا ايضا شبهة اخرى وهي ان المكلف اذا اخر الموسعين الى ان يبقى من الوقت بمقدار
ما يسع احدهما كانا مضيقين بحسب الوقت مع انهما كانا مخيرين بحسبه لانه مخير في ايقاع
اي جزء شاء والتخيير في الوقت الذي هو بقدر لا يسع الا احدهما الاجل ملاحظة ما قبله
كما ان التخيير في الجزء الاول بالنظر الى ما بعده وح يلزم ان يكون الموسعان اللذان اخرا
الى اخر الوقت معينين بحسب الوقت وموسعين بحسبه وهذا باطل ثم ان كلا منهما
كان واجبا عينيا بحسب الافراد ولم يقع التخيير بينهما ولذا يأثم المكلف بترك احدهما
مع انكم قلتم ان المكلف مخير بينهما في اخر الوقت فيلزم اجتماع التخيير بحسب الوقت و
الافراد والعينية بحسبهما فيهما وهو تناقض من جهتين وجوابهما بعدما نقول ان اول
التناقضين لا يختص بما نحن فيه بل يجري في كل واجب موسع اخر الى وقت تضيقه وما ذكره
والدي المحقق دام ظله في التجريد من ان اجتماع التخيير بحسب الوقت والافراد والعينية بحسبهما
ليس من جهة واحدة حتى يلزم التناقض بل من جهتين مختلفتين لان التخيير فيهما بحسب
الوقت اصلي والعينية بحسبه عارض عرض لسوء اختيار المكلف والتخيير والعينية بحسب
الافراد بعكس ذلك احتج القائل بالعينية بوجهين احدهما ان الامر بالشيء لو لم يكن
ليس النهي عن ضده لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم بط اما الملازمة فلان
النسبة بين الشيئين ينحصر بهذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما ان كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا في محل واحد اما الضدان فلان ذلك معتبر في مفهومهما واما
المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها

ولوازمها

لانها مشتركة بينهما ولا بحسب العوارض اذ المحل لما كان واحدا كانت العوارض ايضا
مشتركة فلا امتياز بينهما ح فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية مع ان الامر بالشيء
والنهي عن ضده يجتمعان في محل واحد سواء كان المحل شخصا واحدا بان يكون آمرا وناهيا
عن ضد ما امر به او مأمورا ومنهيا عن ضد ما امر به او فعلا واحدا بان يكون مأمورا به
ومنهيا عن ضده وما قيل من ان في جعل المحل هو الفعل نظر لان اتصاف الفعل بالنهي
عن الضد يكون بالعرض وكان وصفا له باعتبار المتعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل
حسن الغلام فمردود بان ههنا وصفين احدهما النهي والحسن وثانيهما النهي المضاف
الى الضد والحسن المضاف الى الغلام واتصاف الفعل والمولى بالنهي والحسن انما هو باعتبار
متعلقهما اللذين هما الضد والغلام وذلك الاتصاف انما هو بالعرض واما اتصافهما
بالنهي عن الضد وحسن الغلام فانما هو بالذات لا باعتبار نفسهما لان النهي عن الضد
ليس صفة للضد وكذلك حسن الغلام ليس صفة للغلام بل الحسن المطلق والنهي المطلق
صفتان لهما كما لا يخفى والمتنازع فيه ههنا هو الوصف الثاني فيتصف به المحل بالذات
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين فيلزم جواز
اجتماع الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده وهو محال لانه اجتماع النقيضين او
تكليف بما لا يطاق والجواب انه لا نسلم وجوب امكان اجتماع احد الخلافين مع شيء
من اضداد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين فيمتنع فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع شيء يوجب اجتماع الاخر معه لامتناع الانفكاك فاجتماع كل مع ضد الاخر يوجب اجتماع
كل مع ضده ولئن سلمنا وجوب امكان اجتماعه مع شيء من الاضداد لكن لا نسلم وجوب
امكان اجتماعه مع جميع الاضداد لجواز ان يكون بعض الاضداد ضدا لهما معا فان

اللوازم

اللوازم مخالفة للكون حرارة ولا يجامع الجوهرية التي هي ضد للكون حرارة لكونها
ضد الرابع وح نقول اولا ان الامر بالشيء والنهي عن ضده متلازمان فلا يجوز
انفكاك احدهما عن الاخر وثانيا ان للنهي عن الضد ضدين الامر به والسكوت عن
كل من الامر به والنهي عنه ولما كانا لا واحد ضدا للامر بالشيء ايضا فيمتنع اجتماعه معه
فيكفي في اتمام الخلافية جواز اجتماعه مع الثاني وثانيهما ان فعل السكون عين ترك
الحركة لان البقاء في الحيز الاول عين عدم الانتقال الى الثاني فيكون طلب فعل السكون
عين طلب ترك الحركة والجواب ان طلب السكون طلب الفعل وطلب ترك الحركة
طلب الترك فاين العينية نعم يستلزم كل منهما الاخر وهو غير العينية وقد يجاب
ايضا بان هذا مثال جزئي لا يصح ان يجعل دليلا لاصل كلي وفيه انه لا قايل بالفصل
فاذا ثبت في البعض ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده ثبت في الكل احتج القايل
بانه عين النهي عن الضد العام دون الخاص اما على الاول فبأي الحجتين للقائل
بالعينية مطلقا وقد عرفت جوابهما واما على الثاني فبانا اعتكنا به على الاول حيث هو
حق نقول به واستدل القايل بانه يقتضيه تضمنا مطلقا بوجهين احدهما ان حرمة
النقيض جزء من ماهية الوجوب فالدال عليه يدل عليها بالتضمن وجوابه ان المراد بالنقيض
ان كان هو الترك اي الضد العام فنحن ايضا نقول به ولا يثبت التعميم وان كان كل
ما يضاده سواء كان تركا او احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب
ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من حرمة احد الاضداد
الوجودية وثانيهما ان الامر للايجاب والايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا فالامر يتضمن
الذم على الترك والمراد بالترك هنا ليس ما هو معناه ظاهرا اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور

وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد الفعل والذم بايهما كان يتضمن
النهي عنه اذ لا يلزم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لازم الا على فعل بل يلزم
على انه لو فعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا
نزاع لنا في النهي عنه احتج القايل بالالتزام اللفظي مطلقا بان الامر للايجاب وهو يستلزم
الذم على الترك والكف عنه وعند يكون المراد منه اما الكف او فعل الضد الى آخر ما مر
آنفا وجوابه ان الذم على الترك جزء لمفهوم الايجاب وليس بلازم له فيدل عليه تضمنا و
المراد به هو معناه اللغوي اي الضد العام دون فعل الضد على ما مر ودلالة الامر بالشيء على النهي
عن ضده العام تضمنا مسلم عندنا واحتج القايل بالالتزام المعنوي مطلقا بان الامر لكونه
للايجاب يستلزم الذم على الترك ولو فرع الذهول عن هذا الذم يكون استلزامه معنويا
والمراد بالترك اما الترك او فعل الضد الى آخره وجوابه ان الامر لا يستلزم الذم على الترك
بل يتضمنه والمراد به هو الضد العام فلا دلالة له على الاستلزام المعنوي اصلا نعم يثبت
الاستلزام المعنوي اصلا للضد الخاص بما ذكرنا سابقا وهو صحيح عندنا احتج القايل بان
الامر بالشيء يتضمن النهي عن الضد العام بخصوصه بما ذكرنا في الاستدلال عليه ونحن ايضا
نقول به واحتج من قال بانه يستلزم النهي عن العام بخصوصه لفظا اما على ذلك الالتزام
فامر في احتجاج القايل بالالتزام اللفظي مطلقا وقد عرفت جوابه واما على عدمه
في الخاص فيما سنذكره في احتجاج النافين للاقتضاء مطلقا وستعرف جوابه وهكذا
احتجاج من قال بانه يستلزم بخصوصه معنى واحتج من خصص الاقتضاء بالامر المضيق بما
ذكرنا في الاحتجاج عليه ونحن نسلم ايضا واحتج القايل بعدم الاقتضاء مطلقا اي لا
بعنوان العينية ولا بعنوان التضمن ولا بعنوان الالتزام وكذا لا في الضد العام

ولا في الضد

ولا في الضد الخاص اما على عدم العينية في الضدين فيما ذكرنا دليلا عليه وهو صحيح
نحن نقول به واما على انتفاء التضمن للنهي عن الضد العام فبانه لو تضمنه لحصل تعقله و
تعقل الكف عنه عنده اذ يمتنع ان يكون المتكلم طالبا الامر لا يشعر به مع انه يحصل طلب الفعل
مع الذهول عن الترك والكف عنه والجواب اولا ان تعقل الترك حاصل عند الامر وسايرها هل
عنه هو الاضداد الجزئية الخاصة لان العاقل لا يامر بشيء الا اذا كان يعلم رجحانا على تركه وكان
الامر شاعرا بذلك الرجحان متصورا له حين الامر ولا يتصور ترجيح شيء على شيء الا بعد
تصور الطرفين فلا يصدر امر عن احد الا بعد تصور تركه الذي هو ضده العام واحد طرفي
الرجحان وثانيا تعقل الكف غير لازم لانا نقول ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن الترك فكما
ان الامر بالشيء يتوقف على تصور ذلك الشيء فكذلك النهي عن الترك يتوقف على تصور هذا
الترك فاذا تصوره الناهي ينهى عنه ولا يحتاج الى تصور الكف اصلا وقد يستدل على
حصول تعقل الترك بان المامور لو كان متلبسا بالفعل لم يطلبه الامر منه لانه طلب
الحاصل فانما يطلبه اذا علم انه متلبس بضده ويلزم منه تعقل ضده واجيب عنه بانه يجوز
ان يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس به في الحال اذ يطلب منه ان يوجده
في ثاني الحال كما يوجده في الحال وفيه ان الامر لو لم يتصور تركه في ثاني الحال ولم يعلم امكان
تركه فيكون علمه بتلبسه بانيا في ثاني الحال ايضا فيرجع طلبه الى طلب الحاصل ايضا نعم
يمكن ان يرد بانه يجوز ان يطلب منه الفعل ولم يعلم تلبسه به ولا عدم تلبسه به بل كان غافلا
عن كل منهما وثانيهما انه لا يلزم الشعور عند لزوم النهي اصلا فان من يامر غيره بفعل معين
يلزم ان يعقل ما هو مطلوبه قصدا او صريحا ولا يلزم ان يتعقل الملزم ضمنا وتبعا فبان
الخطاب على قسمين خطاب بالتصريح وخطاب ضمني وبعبارة اخرى خطاب بالاصالة وخطا

بالتبع والشعور لازم في الاول دون الثاني فانه كثيرا ما يوجد بشيء له اجزاء ولا يعقل
اجزاءه اصلا مع انها مدلول للامر تضمنا كما اذا قال اكتب هذا الكتاب وخط هذا الثوب
مع ان الامر لا يشعر حين الامر بكل مسئلة مسئلة من مسايل الكتاب ولا يعقل الحال انه لا يجب
كتابته اذ طلبه يتوقف على الشعور به وكذا لا يشعر بكل جزء جزء من اجزاء الثوب واما
على انتفاء التضمن للنهي عن الضد الخاص بما عرفت به لانتفائه في العام وطلبه صحيح نقول به
وان لم يكن دليله تاما ولكن علم تمامية الدليل في النفي غير مضر واما على انتفاء الاستلزام
للنهي عن الضد العام فما احتج به لانتفاء التضمن له وجوابه ظاهر واما على انتفاء الاستلزام
للنهي عن الخاص فبوجوه الاول ما مر من ذهول الامر عن الاضداد الخاصة والكف عنها
مع ان استلزام الامر للنهي عنها يستلزم تعقلها وتعقل الكف عنها وجوابه ان الذهول
تم ولكنه لا يلزم شعور المتكلم بجميع لوازم كلامه فان كثيرا ما يلزم من الكلام معاني
لم يكن مقصودا للمتكلم ويسمى ذلك دلالة الاشارة كما في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس
مقصودا في الايتين على ان هذا الاحتجاج ساقط من اصله على ما اخترناه من ان دلالة
الامر عليه بالالتزام المعنوي فانه يتوجه على القايل بالالتزام اللفظي وهو عندنا باطل
والثاني انه لو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص لثبت ذلك عند من عم
لانه من الامور العامة البلوى اذ ما من احد غالبا الا وذمته مشغول بشيء من الواجبات
الفورية مع انه لم ينقل فيه لحاد ايضا وجوابه اما اولا فبان ما ذكره لو تم لوجب ان
ينقل بطريق التواتر جميع المسايل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها المكلفون وبطلانه
ظ واما ثانيا فبان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه

لازما

لازما للمعنى اللفظ ولو بوسايط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد من الشارع
بشيء فهو متضمن لحكمه بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا
كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك والثالث انه لو كان كذلك لم
يتحقق بالحقيقة السفر الا لاوحدي الناس لمضادة لتحصيل العلوم الواجبة بل قل
ما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشيء من الواجبات الفورية مع انه على ذلك
التقدير موجب لبطلان الصلوة الموسعة في غير آخر وقتها ولبطلان النوافل
اليومية وغيرها وجوابه تسليم ما ذكره كلا الا ان ما يجب تحصيله من العلوم مما يمكن تحصيله
في السفر غالبا فان وجب تحصيل علم فورا ولم يمكن في السفر نحكم بحرمته قطعا وكذا
قل من اشتغل ذمته بالواجبات الفورية وان كثر من اشتغل ذمته بالواجبات الموسعة
فان اشتغل ذمة شخص بواجب فوري نحكم ببطلان عباداته الموسعة في غير آخر وقتها
والمندوبة وحرمة افعاله المباحة والرابع ان الاصل عدم الاستلزام وفيه انه لا
يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا استصحاب حال الشرع وهو ظ وكذلك لا يمكن ان
يكون المراد اصالة البراءة فلا بد ان يكون مراده استصحاب حال العقل ويرد عليه ح
ان جريان هذا الاستصحاب بمعنى اصالة البراءة ههنا بنحو آخر بان يقال عدم حرمة
الضد كان يقينيا في الازل فيستصحب وكذا لم يكن الذمة مشغولة بوجوب تركه
فالاصل براءة الذمة عنه ايضا ويلزم منه عدم الاستلزام ولا بد لنا ح في دفع
الاصل بان نقول بان جريانه انما يمكن اذا لم يدل دليل على حرمة الضد واشتغال
الذمة وقد ثبت الحرمة والاشتغال بالادلة التي احتججنا بها على الاستلزام كما مر
تذنيب اعلم ان ما ذكرناه واخترناه انما هو في الامر الايجابي واما الامر الندبي

فقد اختلفوا فيه ايضا فان القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده باي نحو كان افترقوا فرقتين فمنهم من عمم القول في امر الايجاب والندب ومنهم من خص القول بالاول وسكت عن الثاني او صرح بعدم الاقتضاء فيه والحق انه لا يقتضي كراهة شيء من الضدين ولكنه يستلزم كراهتها اما عدم تضمنه لكراهة شيء منهما فقط فاما استلزامه كراهة الضد العام فلوجوه الاول ان المندوب ما يكون فعله راجحا وما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان كل راجح يستلزم مرجوحا لان الرجحان من الصفات الاضافية فلا يتحقق بدون المضاف اليه ولا شيء ههنا يصلح للمرجوحية الا الترك فيكون مرجوحا وكل مرجوح مكروه والثاني ما ذكره والد المحقق دام ظله وهو ان فعل المندوب يتوقف على الكف عن تركه فيكون الكف عن تركه راجحا لان ما يتوقف عليه الراجح راجح فيكون نقيضه اعني تركه مرجوحا وهو المكروه والثالث ان ترك المندوب لو لم يكن مكروها لكان اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا واللوازم باسرها باطلة فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللوازم فلان عدم كونه احد الثلثة الاول ظاهر لا يقول به عاقل واما عدم كونه مباحا فلان المباح ما يساوي فعله وتركه ولا يكون احدهما راجحا على الاخر فلو كان ترك المندوب ايضا مباحا كان مساويا مع فعله في الرجحان او مع تركه الذي هو عين الفعل المندوب فلا يكون فعله مندوبا هذا خلف واما استلزامه كراهة الضد الخاص فلوجوه ايضا احدها ان فعل المندوب يتوقف على ترك كل من الاضداد الخاصة فيكون تركها راجحا لان ما يتوقف عليه الراجح راجح فيكون نقيضه اعني فعلها مرجوحا فيكون مكروها وثانيها ان تركه مرجوح وهو يتوقف على فعل الاضداد الخاصة فيكون مرجوحا لان ما يتوقف عليه

المرجوح مرجوح وثالثها ان فعل الضد الخاص ملزوم لترك المندوب وهو مرجوح بالنسبة الى فعله وملزوم المرجوح مرجوح ورابعها انه قد ثبت ان ترك المندوب مكروه وليس ذلك الا لعلة وحكمة فكلما وجد فيه تلك العلة يكون كذلك والضد الخاص لاستلزامه الترك يستلزم تلك العلة ايضا فيكون مكروها واورد على استلزام الامر الندبي كراهة الخاص بانه لو استلزم لزم انتفاء المباح راسا اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير وقت اداء الواجب مباحا فلا يلزم انتفاء المباح راسا اقول وجوابه يتوقف على مقدمة هي ان الضد الخاص للواجب انما يكون محرما اذا كان ضدا للواجب المعين واما اذا كان ضدا للواجب المخير سواء كان مخيرا شرعيا كما في خصال الكفارة او مخيرا عقليا اعني ان العقل يحكم بالتخيير فيه كما في ما اذا تضيق وقت صلوة اليومية وقضائها فاذا كان ضدا خاصا لجميع افراد المخير يكون ايضا محرما واما اذا كان ضدا خاصا لاحد افراده دون الباقي فلا يكون منهيا عنه اذ لو كان لكان الاتيان بضده متعينا فلا يكون مخيرا بل يكون هذا الضد لهذا الفرد من الواجب المخير مباحا اي يجوز تركه بان يؤتى بهذا الفرد من الواجب ويجوز فعله بان يؤتى بفرد الاخر منه وكذلك يكون الضد الخاص للمندوب مكروها اذا كان المندوب متعينا واما اذا كان مخيرا سواء كان مخيرا شرعيا كالتخيير بين ثلثة تسبيحات وسبعة في ركعتي الاخيرتين او عقليا كالتخيير بين مندوبين في وقت لا يسع الا احدهما فلو كان الضد الخاص ضد الجميع افراده يكون مكروها والا فيكون مباحا واذ عرفت ذلك فنقول استحباب استغراق الاوقات بالمندوبات مسلم لا ريب فيه ولكن نقول انا نريد انه يستحب استغراقها بمندوبات معينة

ثم ولا يقول به احد وان اريد انه يستحب استغراقها بمندوبات مخيرة عقلا وان كانت معينة شرعا ثم فان المندوبات كثيرة لا تحصى كثرة وفي كل وقت يستحب فعل مندوب ما وان لم يكن معينا وليس جميع الافعال ضدا خاصا لجميع المندوبات بل لا يوجد فعل كان كذلك وان وجد ففي غاية الندرة ونقول بكونه مكروها على ان من الافعال ما ليس ضدا لشيء من المندوبات فيكون مباحا مطلقا وبهذا ظهر انه لو قلنا باستلزام الامر الندبي كراهة الخاص يكون اكثر الافعال ايضا مباحا فلا يلزم انتفائه راسا المسئلة الثامنة الامران المتعاقبان اما متخالفان او متماثلان وعلى الاول اما يمكن الجمع بينهما او لا فعلى الاول يجبان معا وعلى الثاني ينسخ الاول بالثاني ووجههما ظ وعلى الثاني فاما ان لا يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون وعلى الاول اما يمتنع التكرير بحكم العقل او الشرع او العادة او القرينة او لا يمتنع فعلى الاول يجب الحمل على التاكيد بلا خلاف ووجهه ظ وعلى الثاني فقد وقع الخلاف فيه فقيل بوجوب الحمل على التاكيد فلا يجب الا المرة وقيل بالحمل على التاسيس فيجب التكرار وقيل بالوقف والحق هو الاول لنا وجهان الاول ان التكرير بدون العطف في التاكيد اكثر منه في التاسيس والمشكوك يلحق بالاعم الاغلب الثاني ان المتبادر من التكرير بدون العطف في عرف الحال هو التاكيد دون التاسيس وذلك بديهي لا يمكن انكاره واما العرف المتقدم اي في كلام الشارع وان كان اثبات التبادر فيه مشكلا ولكن لا يوجد فيه الان كلاما مكررا بدون العطف خاليا عن القرينة الحاملة على التاكيد فالتكلم فيه قليل الجدوى احتج القايل بانه للتاسيس بوجوه الاول انه في المحاورات اكثر فيجب حمله عليه الحاقا للفرد بالاكثر الاغلب والجواب منه والد المحقق دام ظله العالي بان كثرة التاسيس

في المحاورات انما هو في صورة عدم التكرير واما عنده فالتاكيد اكثر كما اشرنا اليه والثاني ان فايدة التاسيس اكثر من فائدة التاكيد وجوابه ان مثل ذلك لا يثبت زيادة تكليف والثالث ان الامر ظ في الوجوب او الندب او القدر المشترك ولو حمل على التاكيد لم يستعمل في شيء منها وجوابه ان حمل اللفظ على التاكيد لا يخرجه عن معناه الاصلي فالامر الثاني ايضا مستعمل في احد الثلثة الا ان المامور به هو الاول وعلى الثاني يجب العمل بهما لكون التكرار هو المتبادر من التكرير مع العطف ولان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد او نقل نعم ان اقترن بالثاني احد موانع التكرير وقع التعارض بين ما يقتضيه وما يمنعه فيصار الى الترجيح ان امكن والا فيتوقف هذا وان كان المتعاقبان خاصا وعاما فيختلف الحكم كما ياتي في بحث العموم والخصوص الفصل الثاني في النواهي والنهي القول الدال بالوضع على طلب الترك استعلاء والنقض على عكسه بلا تترك فانه نهي مع انه يدل على طلب ترك الترك لا الترك وعلى طرده ما ترك فانه امر مع انه يدل على الترك مدفوع اما الاول فبان مرادنا لطلب الترك اعم من طلب ترك الترك او ترك شيء اخر ولا اختصاص بالثاني لرجوع الاول الى طلب الفعل لا انه امر لا نهي واما الثاني فبان الترك امر لا يتحقق له بدون اضافته الى امر اخر فلا بد للترك في قولنا طلب الترك من مضاف اليه ولا معنى له بدونه والمضاف اليه له فيه على ما هو مرادنا ما خذ اشتقاق القول الدال فان المراد من لا تضرب ترك الضرب واترك لا يدل على طلب ترك ما خذ اشتقاقه بل يدل على طلب فعله فيخرج عن النهي فان قيل يرد النقض باترك الترك فانه يدل على طلب ترك ما خذ الاشتقاق مع انه ليس بنهي قلنا المراد من دلالة القول على طلب ترك ما خذ الاشتقاق ان يدل عليه بنفسه كما في لا تضرب فانه يدل على ترك

الضرب بنفسه وهنا ليس كذلك بل يدل عليه بواسطة ذكرا للترك فلا نقض هذا ويرد مثل
هذين النقيضين على حد الامر ولكن بعكس وورودهما على حد النهي طردا وعكسا ويعلم جوابهما مما
ذكرنا ثم ان ههنا مسائل لا بد لنا من ذكرها فنقول المسئلة الاولى صيغة النهي قد استعملت
في معان معروفة ولا خلاف في انها ليست حقيقة في الجميع وانما اختلفوا فيما هي حقيقة فيه فقيل هو
التحريم وقيل هو الكراهة وقيل كل واحد منهما وقيل القدر المشترك بينهما وتوقف بعضهم
واما البواقي من المعاني التي يستعمل هي فيها فلا نقيضها بحسب الوضع اتفاقا والحق انها حقيقة
في التحريم عرفا وشرعا مجاز في غيره واما في اللغة فلا ندري انها للتحريم او للكراهة او لهما او للقدر
المشترك بينهما لنا على كونها حقيقة فيه عرفا وجهان الاول تبادره منها في العرف فانا نرى
انه لو نهى من له سلطنة عرفا او شرعا احدا عن امر لا يجوزون فعله وذلك قاعدة مستمرة يعمل
بها جميع اهل العرف وانكاره مكابرة محضة وسفسطة صرفة والتبادر امارة الحقيقة والثاني
انه يلزم العبيد بفعل ما نهاه المولى عنه ولو عاقبه عليه معتذرا بذلك يقبل منه العقلاء
ولو لا كونها للتحريم لما توجه الذم وما جاز العقاب ولنا على كونها حقيقة فيه شرعا وجوه
منها ما شاع وذاع من احتجاجهم على تحريم ما ورد فيه نهي بمجرد النهي والخصم ايضا يسلم
وهذه الطريقة شايعة بين الاصحاب والتابعين خلفا عن سلف من غير نكير ومنها
قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء والكف عما نهى عنه النبي صلعم لما ثبت من كون
الامر للوجوب فما يجب عنه الامتناع فقد حرم فعله واعترض عليه بوجوه الاول انما يجب
الانتهاء عنه ليشمل المكروه ايضا انما الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء
بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاد
مكروهها واجبا فلا يتم الاستدلال وجوابه ان معنى الانتهاء والتناهي ليس العمل بمقتضى النهي

بل معناه

بل معناهما الكف والامتناع قال الجوهري نهيته عن كذا فانتهى عنه وتناهى اي كف وقال
البيضاوي تناهى عن الامر وانتهى عنه اذا امتنع وقال الله سبحانه وان لم ينتهوا عما يقولون
ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم فان المراد بالانتهاء ههنا هو الامتناع وهو ظ والثاني
ان تحريم المنهي عنه انما يستفاد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في
الثاني وجوابه ان هذا يرد على من يريد اثبات الحقيقة اللغوية بهذه الاية واما على ما
اردنا من اثبات الحقيقة الشرعية لها فلا يرد لان احتجاجنا بهذه الاية لاثبات الحقيقة
الشرعية وتحققها انما يكون اما بتصريح الشارع او استعماله في معنى حتى يحصل غلبة
الحقيقة وهذا هو تصريح باني اريد من النهي التحريم فكلما ورد نهي عني فاريد به التحريم وبعد
حصول الحقيقة وتحققها فيفهم التحريم من مجرد النهي من دون حاجة الى قرينة او تصريح
والثالث ان ما نهاكم عام شامل لنهي الكراهة ايضا فيجب حمل انتهوا على الحقيقة والمجاز
او على القدر المشترك وجوابه ان عموم ما نهاكم غير معلوم كيف لا وهو اول البحث فلا يقتضي
صرف الامر الثابت لكونه للوجوب عن حقيقته فاذا وجب الانتهاء عنه علم انه حقيقة في التحريم
فقط الرابع ان المسلم دلالة الاية على حرمة ما نهى النبي صلعم عنه لا على دلالة صيغة لا تفعل
على التحريم فمن اين يعلم ان ما نهى به النبي صلعم هو هذه الصيغة فلعل ما يتحقق به النهي التحريمي
غير هذه الصيغة او هي مع ضم القراين الدالة على التحريم فمن اين يعلم وكان الصادر عنه صلعم
في مقام النهي احدهما دون مجرد الصيغة وجوابه اولا ما ذكره والدي المحقق دام ظله العالي
في انيس المجتهدين ان حقيقة النهي كما عرفت هو القول الدال على طلب الترك وضعا وهو ليس
الا صيغة لا تفعل وما بمعناها بالاجماع وثانيا ان غرضنا انا اذا راينا الان
نهيا مجردا عن القرينة في كلام الشارع من دون دليل على المراد منه نحمله على الحرمة وذلك

يثبت بهذه الاية اذ لا شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم قوله تعم وما نهيكم عنه
فانتهوا فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى النبي صلعم عنه وكل ما نهى النبي صلعم عنه يجب
الانتهاء عنه لعموم ما نهيكم الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك فيجب
الانتهاء عنه وكونه في زمانه صلعم مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا يهمنا البحث عنه
الخامس انه لو كان مجرد نهيه صلعم مفيدا للتحريم فاي فائدة بالامر بالانتهاء عما نهاه وجوابه
اولا ان هذا يرد على من احتج به على اثبات الحقيقة اللغوية واما علينا فلا يرد لانا نقول
انه يحتمل ان لا يكون قبل نزول هذه الاية مجرد النهي مفيدا للتحريم ولكنه افاده بعده
لكثرة استعماله فيه وثانيا ان ذلك بعث منه تعالى للعباد على اطاعة النبي صلعم وترغيب فيه
كالتهديد والترغيب على المحرمات المعلومة التحريم وفي الواجبات المعلومة الوجوب
الا ترى ان الوعاظ والخطباء يامرون بما امر الله وينهون عما نهى عنه والفايدة فيه
تاثيره في النفوس لتجدده وتاكيدا لسابقه ولا يقول احد بعدم حسنه السادس انه انما
مختص بمناهي الرسول صلعم وموضع النزاع هو الاعم وجوابه اولا ان تحريم مناهي الرسول صلعم
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه وثانيا ان مناهي الرسول صلعم هي مناهي الله تعم
بعينها وثالثا انه اذا ثبت تحريم مناهي الرسول صلعم ثبت تحريم مناهي الله تعم بعدم
القايل بالفصل ومنها قوله تعم فلما عتوا عما نهوا عنه ومنها قوله تعم الم تر الى الذين
نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه وجه الدلالة انهما وردا في معرض الانكار
والذم على الرجوع الى المنهي عنه ولو لم يكن الرجوع اليه محرما لما توجه الذم واورد على
هذه الايات ايضا بعض ما اورد على الاية الاولى وجوابه ظاهر مما مر فيها هذا والقايلين
بكونها للتحريم في اللغة ايضا استدلوا بما استدللنا عليه وهو عليه اصالة عدم النقل

وقد عرفت

وقد عرفت بما ذكرنا في بحث الامر ان هذه الحجة لا تثبت المطلوب فيكون حقيقة صيغة النهي
غير معلومة في اللغة فلا بد من التوقف ثم انت بعد احاطتك بما تقدم في الامر تحيط
بادلة ساير الاقوال واجوبتها المسئلة الثانية ذهب جماعة منهم السيد والعلامة في احد
قوليه والرازي الى ان النهي المطلق لا يفيد الدوام والتكرار ولا يدل عليهما وكان
مرادهم من عدم دلالته على التكرار ليس دلالته على المرة ولا عليهما بالاشتراك اللفظي
بل المراد انه يدل على الماهية المطلقة المعراة عن كل من القيدين اي مطلق المنع عن الفعل
من دون تقييد المنع بالدوام او غيره محتمل الدوام والمرة وبذلك يشعر ادلتهم وذهب
الاكثر الى انه يدل على الدوام والتكرار وهو الحق لنا وجوه من الادلة الاول انه لا خلاف
في ان النهي المطلق للمنع عن ادخال ماهية الفعل في الوجود فكلما يصدق عليه ادخال
الماهية في الوجود يجب ان يكون محرما ممنوعا ويصدق على فعل كل فرد من افراد الفعل انه
ادخال الماهية في الوجود فيكون ممنوعا محرما وبتقرير اخر اتفقوا على ان النهي المطلق للمنع
ادخال الماهية في الوجود وادخال الماهية مطلق والمنع عن المطلق منع عن جميع افراده فيكون
جميع ما يصدق عليه الادخال ممنوعا واعترض عليه بانه ان اريد بكونه للمنع ادخال الماهية
في الوجود كونه للمنع الادخال دائما فمصادرة وان اريد كونه للمنع من الادخال مطلقا غير
مقيد بالدوام وعدمه فاللازم على هذا التقدير افادته للقدر المشترك بينهما ولا دلالة
للقدر المشترك بين شيئين على احدهما وجوابه ان المراد بالمنع في قولنا النهي للمنع من
ادخال الماهية المنع المطلق الشامل للمنع الدائمي وغيره ولكن يثبت بعد ان ذلك المنع
هو المنع الدائمي لان النهي المطلق لما كان منعا عن الماهية والمطلق والمنع عنهما منع عن جميع
افرادهما فلا بد ان يكون النهي منعا عن جميع افراد الفعل والمنع عن جميع الافراد هو المنع

الدائمي فثبت ان مراد الناهي الناهي بالنهي المطلق هو المنع بالدوام والا لزم التناقض في كلامه ويمكن ان يقرر الدليل بنحو لا يرد عليه الاعتراض اولا بان يقال في التقرير الاول النهي المطلق للمنع من ادخال المهية في الوجود ولما كان المنع عن المهية منعا عن جميع ما يصدق المهية عليه ويصدق على كل فرد من افراد الفعل فلا يمكن ان يكون المراد بالمنع المنع في بعض الاوقات والا لم يكن منعا عن جميع افراد المهية مع ان المنع من المهية منع عن جميع افرادها ولا ان يكون المراد منه هو القدر المشترك لان القدر المشترك بين الشيئين لا يتحقق في الخارج الا في ضمن احدهما فلا بد ان يكون المراد منه بالمنع المنع الدائمي ويقال في التقرير الثاني المنع عن المهية منع عن المطلق والمنع عن المطلق منع عن جميع افرادها الى اخر ما ذكره والثاني استدلال السلف من الصحابة والتابعين والفقهاء بطلقه على عموم التحريم شايعا ذايعا من غير نكير مع وقوفهم واطلاعهم على اللغة والعرف والشرع والثالث ان جميع العقلاء من اهل العرف واللغة يسفهون من قال لعبده اضرب لا تضرب ويعدون كلامه الاول مناقضا للثاني او يجعلون الثاني ناسخا للاول ولو لا افادة قوله لا تضرب التكرار لما كان الثاني مناقضا للاول ولا ناسخا له لان الاثبات في وقت لا ينافي النفي في وقت اخر حتى يكون مناقضا او ناسخا له فان النهي لا يدل على وجوب الاجتناب دائما ولا الامر على وجوب المباشرة كذلك وكذلك ليس مدلولهما الفورية فيمكن ان يفعل المامور المامور به في وقت ويتركه في وقت اخر فان قلت للامر والنهي صور اخر ايضا موجبة للتناقض في الكلام المذكور كما اذا كان الامر للتكرار دون النهي او كانا معا للفور قلنا الاحتمال العقلي لا يكفي في ذلك بل يصح التمسك بذلك لو كان جميع العقلاء قائلين بواحد من هذين القولين مع انه لا قطع بقول احد

بواحد منهما

بواحد منهما فان من يقول بافادة الامر التكرار يقول بافادة النهي له بالطريق الاولى وكذلك كل من يقول بان النهي لا يفيد التكرار يقول بانه لا يفيد الفور ايضا فلا يفيد مجرد الاحتمال والرابع انه اذا نهى السيد عبده من فعل فانتهى مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا للسيد وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد يتناوله غيرها لم يقبل ذلك منه ويبقى الذم بحاله احتج الخصم بوجوه منها انه لو افاد النهي الدوام لما تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال باول مرة مع ان الظاهر يتحقق ذلك وجوابه ان للمنهي عنه افراد كثيرة فالمنهي ان اجتنب عن جميع افراده فيكون ممتثلا من جميع الوجوه وان ارتكب الجميع فيكون عاصيا من جميع الوجوه وان اجتنب عن بعض وارتكب البعض الاخر فيكون ممتثلا وعاصيا من جهتين ولا يعلم شيء من هذه الصور الا بعد مضي العمر وان اجتنب البعض ولم يعلم الحال في البعض الاخر يتحقق وقت فيه لم يمتثل الامتثال لما يمكنه من الاجتناب عن المنهي عنه وان انعكس الامر فيتحقق انه عاص لارتكابه ما يمكنه ارتكابه فان اراد بقوله لما تحقق الامتثال الا الامتثال من جميع الوجوه نعم تحققه قبل تمام العمر مسلم ولكن قوله مع ان الظاهر يتحقق ذلك ممنوع وان اراد امتثاله بما يمكنه امتثاله فقوله مع ان الظاهر مسلم ولكن قوله لما تحقق الامتثال ممنوع والوجه في كل الشقين ظاهر ومنها انه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولخلافه كنهي الحائض عن الصلوة والصوم وقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك وجوابه اولا انه معارض بانه يجعل الوضع للقدر المشترك اعني القدر

الاشتراك والمجاز لازم عليهم ايضا من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا وثانيا ان المبحث انما هو النهي المطلق من دون قرينة ونهي الحائض مقيد وقول الطبيب مقرون بالقرينة وثالثا انا لا نسلم استعمال النهي في خلاف التكرار وما ذكره من نهي الحائض والمريض فليس في غير التكرار وذلك لان تكرار النهي انما هو في المبدا الذي يعتبر وروده مدلول الصيغة عليه والمبدا يعتبر لو لا تقييده به ولو بالقيد الخارجي ثم يورد عليه مدلول الصيغة اي فهوم كان فههنا اعتد المبدا بالوقت ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة ومنها انه يصح تقييده بالدوام ونقيضه ولو كان للدوام لكان التقييد بالاول تكرارا وبالثاني نقضا وجوابه ان تقييده بالاول للتاكيد فلا تكرار واما بالثاني فلان يكون قرينة المجاز فان التجوز جائز على انه لا يعتد بالثاني اي بنقيض الدوام بل يعتد بالوقت ح ايضا بكونه للدوام كما عرفت فلا نقض المطلب الثالث النهي عن الشيء بل يدل على فساد المنهي عنه ام لا وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمات المقدمة الاولى في بيان معنى فساد المنهي عنه معنى الفساد مقابل الصحة وهي اما في العبادات او في المعاملات والصحة في الاول كما عرفت هي موافقة الامر فالصحيح من العبادات ما اوقعه المكلف بحيث كان موافقا لما امره الشارع ويلزمه الاجزاء وفي الثاني عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فالمعاملة الصحيحة هي التي يترتب عليه الاثر الشرعي اي كانت سببا مفيدا للاحكام مثمرا لثمراتها وعلى هذا معنى الفساد في الاول عدم موافقة الامر والعبادة الفاسدة هي التي لم يكن موافقة لامر الشارع ويلزمه عدم الاجزاء ومعناه في الثاني عدم ترتب الاثر الشرعي وعدم كونها سببا مفيدا للاحكام مثمرا للثمرات والمعاملة الفاسدة هي التي لا يترتب عليها ما يترتب عليها شرعا ولا يكون

علة

علة لما يقتضيه المعاملة من الاحكام المقدمة الثانية في بيان معنى دلالة النهي على الفساد فنقول معناها في العبادات انه لو امر الشارع بعبادة لها افراد فتعلق النهي بفرد منها بواسطة او بدونها كما يجيء تفصيله فذلك التعلق دليل على ان هذه الفرد من العبادة غير موافق لما امر به الشارع فيكون فاسدا ومعناها في المعاملات انه لو جعل الشارع معاملة سببا لحكم فتعلق النهي بفرد منها فذلك التعلق يدل على ان هذه الفرد من المعاملة لا يصير سببا لما رتب الشارع عليه من حكمه مثال الاول امر الشارع بقضاء رمضان ولها افراد منها صوم يوم العيد وقد تعلق النهي بقضائه فيه بواسطة النهي عن صوم يوم العيد فلو صام يوم العيد قضاء لا يكون مجزيا ومثال الثاني جعل الشارع البيع سببا لاباحة الانتفاع وله افراد منها بيع النقدين متفاضلا وقد تعلق النهي به فلو باع النقد بمثله كذلك لم يكن هذا البيع سببا لاباحة الانتفاع المقدمة الثالثة النهي كما عرفت اما يكون في العبادات او في المعاملات والاول اما ان يكون لعين العبادة وهو ان يتعلق النهي بنفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وصوم المسافر ويوم العيد او لجزئها وهو ان يرجع النهي الى جزئها ويتعلق به لا بالمجموع كالنهي عن قراءة العزائم فيها او لوصفها وهو ان يتعلق النهي بوصف من اوصافها ويرجع اليها بان نهي الشارع عن ابداء هذا الوصف في هذه العبادة ثم ذلك الوصف اما وصف لازم لها او خارج منها مقارن لها فالاول ان يتعلق النهي بواحد من ذاتياتها وصفاتها الداخلة فيها والثاني ان يرجع النهي الى امر مقارن غير لازم ثم ان هنا ان خصصنا اللازم باللازم العقلي وان عممناه بحيث يعم الشرعي ايضا يكون الاوصاف المقارنة ايضا من اللوازم وان لم يكن لها دخل في الحقيقة واما ان يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة واجزائها واوصافها كالنهي عن قول

امابين سبعا الحمد والنهي عن النظر الى الاجنبية والثاني ايضا وهو النهي في المعاملات على
اقسام لان تعلق النهي بالمعاملة اما ان يكون بواسطة نفس العقد او بواسطة جزء او بواسطة
امر خارج عنه فذلك الخارج يكون لازما لحقيقة العقد او مفارقا لها مثال الاول بيع الحصاة
مثل ان يقول بعتك من هذه الاثواب ما يقع عليه هذه الحصاة اذا رميتها فيجعل نفس
الرمي بيعا فيحكم انه فاسد لتعلق النهي بالصيغة التي هي نفس العقد ومثل النكاح الواقع
بلفظ التحليل والطلاق الواقع بالكنايات ومثال الثاني بيع الميتة والخمر ونكاح
المحرمات فان الاولين احد العوضين والمحرم من النساء احد الزوجين وكل من العوض
والزوج لكونه مذكورا في نفس العقد يكون جزء منه وتعلق النهي ببيع الميتة والخمر ونكاح
المحرمات بواسطة هذا الجزء ومثال الثالث كعقد الربا فان المنهي عنه فيه هو الزياده
وهو امر لازم للعقد ومثال الرابع كالبيع وقت نداء الجمعة فانه منهي لقوله تعالى و ذروا
البيع وهذا النهي بواسطة الزمان الذي هو امر مفارق للبيع وقد يتعلق النهي بامر
خارج من جميع الوجوه كالنهي عن الغيبة فانه شامل حين البيع ايضا المقدمة الرابعة
المعاملة اي المؤثر بالاثر الشرعي في المعاملات على قسمين لانه اما وضعه الشارع ويكون
وجوده وتحققه انما هو بوضع الشارع واختراعه او لا يكون وجوده وتحققه بوضعه بل هو موجود
مع قطع النظر عن الشارع ولكن يترتب عليه الاثر الشرعي بجعله فالاول كالنكاح المؤثر
في حلية الوطي اي عقد النكاح فان العقد مما لا بد في تحققه من وضع الشارع وكعقد البيع
المؤثر في انتقال الملكية وكذا سائر العقود والايقاعات والثاني كالوطي المؤثر في لزوم
المهر كملا ولزوم العدة وكارتداد المسلم المؤثر في الحكم بسونة زوجته وقسمة امواله بين
ورثته وغيرهما وايضا ينقسم المعاملة الى قسمين اخرين لانها اما يكون المقصود منها بالذات

بمجرد

هو مجرد ترتب الاثر الشرعي بل يكون المقصود منها شي اخر ولكن يترتب عليه اثر الشرعي
تبعا لان الشارع رتبه عليه فالاول ايضا كالعقود فان المقصود من الطلاق مثلا انما هو
مجرد قطع علاقة الزوجية وهو الاثر الشرعي وكذا المقصود من النكاح ليس الا حلية الوطي
التي هي الاثر الشرعي للنكاح والثاني كالوطي فان المقصود منه ليس لزوم اكمال المهر بل
المقصود منه امر اخر ولكن لزوم المهر كملا يترتب عليه بامر الشارع وكارتداد الزوج فان
مقصوده منه ليس تفريق الزوجة وقسمة الاموال بل هو اثر شرعي رتبه الشارع عليه ثم ان
الاول من هذين القسمين يستلزم الاول من القسمين الاولين وبالعكس والثاني منهما يستلزم
الثاني من القسمين الاولين وبالعكس كما يدل عليه التتبع والاستقراء ووجهه ايضا ظ
المقدمة الخامسة قد يتوهم عدم الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المذكورة في المبادي
الاحكامية من انه هل يجتمع الوجوب والتحريم في شي واحد ام لا والظاهر في بادي النظر كذلك
ولكن بينهما فرق من وجوه الاول ان المسئلة السابقة مبنية على الامر العقلي وهو ان
حقيقة الوجوب والتحريم لا يمكن اجتماعهما باي لفظ اتفق سواء كان بلفظ الامر والنهي
او بلفظ اخر ولم يلتفت فيه الى فساد المنهي عنه او عدم فساده وان لزم ذلك وهذه المسئلة
مبنية على ان لفظ النهي يدل على الفساد وان لم يكن الحرمة منافيا للوجوب او كانت
واخذ تنافيهما دليلا على بعض مطالب هذه المسئلة لا يجعله ملتفتا اليه في عقد المسئلة
والثاني ان الكلام في المسئلة السابقة فيما اذا كان النهي متعلقا بعنوان اخر غير عنوان
العبادة لكنهما اجتمعا باختيار المكلف وههنا فيما اذا وقع النهي عن نفس العبادة بان امر
بعبادة مخصوصة ثم نهي عن فرد منه والثالث ان المحكوم عليه في المسئلة السابقة كان
شيئين هما الوجوب والتحريم او الذبيان غيرهما وفي هذه المسئلة شي واحد وهو النهي

فان مبنى هذه المسئلة على ان النهي هل يدل على الفساد ام لا مع قطع النظر عن الامر
واذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم قد اختلفوا في دلالة النهي على الفساد على
اقوال ثالثها دلالته عليه شرعا لا لغة ورابعها دلالته عليه شرعا في العبادات مطلقا
وفي المعاملات ان تعلق النهي بها لنفس العقد او لجزئه او للازمه واختاره البيضاوي
وخامسها دلالته عليه بشرط ان لا يرجع النهي الى وصف غير لازم عبادة كان المنهي عنه او
معاملة وسادسها دلالته عليه مطلقا في العبادات دون المعاملات وذهب اليه الرازي
وكثير من اصحابنا واستقر عليه راي والدي العلامة طاب ثراه في انيس المجتهدين وسابعها
دلالته عليه في العبادة بالوضعين اللغوي والشرعي ان رجع النهي الى احد الثلثة العين
او الجزء او اللازم العقلي او الشرعي وبتقرير اخر ان رجع الى العين او الجزء او اللازم العقلي
او الى ما لا يزول في الجملة من الاوصاف المفارقة وان امكن زواله لا بالراي ما يلزم افرادها خاصة
ولو للبعض وان انفك عن مفهومها تعقلا ودلالته عليه في المعاملة ان رجع اليها ايضا شرعا
لا لغة واستقر عليه رايه العالي في تجريد الاصول والدي انا اذهب اليه ان النهي يدل على
الفساد في العبادات ان تعلق بعينها او جزئها او لازمها ومرادنا من اللازم اعم من الشرعي
وهو ما لا يجوز انفكاكه عن عبادة شرعا في الجملة وان جاز عقلا فيدخل في اللازم بعض الاوصاف
المفارقة عن اصل العبادة عقلا لا بسبب عدم مفارقتها عنه شرعا وكذا يدخل بعض ما ليس
لازما شرعيا لحقيقة عبادة فلا يتصف به جميع افرادها بل لازم شرعي لبعضها كالجهر الذي
هو لازم شرعي لبعض افراد الصلوة ولا يدل فيها عليه ان تعلق بامر خارج عن هذه الثلثة
وانه يدل على الفساد في المعاملات ان كانت المعاملة من القسم الاول اي كانت من موضوعات
الشارع وكان المقصود منها مجرد ترتب الاثر الشرعي ولا يمكن وضعها واختراعها الا للشارع

كالعقود

كالعقود واشالها وان كانت من القسم الثاني اي كانت موجودة مع قطع النظر عن وجود
الشارع كالوطي والارتداد وموجبات الحد واشالها فلا يدل تعلق النهي بها على فسادها
واما ان هذه الدلالة هل هي بالوضع اللغوي او الشرعي فنذكر تحقيقه بعد اثبات اصل
الدلالة فههنا ثلث مواقف الموقف الاول في ان النهي في العبادات ان تعلق
باحد الثلثة المذكورة يدل على الفساد وان تعلق بغيره لا يدل عليه وههنا مطلبان المطلب
الاول في انه ان تعلق باحد الثلثة يدل على الفساد ودليلنا على ذلك ان العبادة التي تعلق
النهي بها باحد الثلثة لو كانت صحيحة لكانت موافقة للمامور به لانها معنى الصحة وموافقتها
للمامور به فرع كونها مامورا بها وبعد تعلق النهي بها باحد الثلثة يكون منهيا عنها ايضا
فيلزم كون شي واحد مامورا به ومنهيا عنه من جهة او جهتين ادعاسهما متلازم او عموم و
خصوص مطلق او من وجه وقد ثبت بطلان الجميع وتوضيح هذا الاجمال انه اذا تعلق النهي
بعين عبادة فيكون العبادة منهيا عنها ومع ذلك لو كانت مامورا بها لزم كونها مامورا
بها ومنهيا عنها من جهة واحدة وقد ثبت بطلانه مثاله صلوة الحايض منهي عنها بعينها
فلو صلت عن قضاء وكان صحيحا كان موافقا للمامور به وقد كان منهيا عنه ايضا وهذا مح فيكون
باطلا واما ان تعلق بالجزء فيحتمل قسمين احدهما ان يجعل الشارع شيئا جزء العبادة وينهى
عن فرد من افراد ذلك الشي في هذه العبادة مع بقاء اصل الجزئية وفساد العبادة ح ظ
لان الامر بالعبادة امر بجميع اجزائها تبعا فيكون ما جعله الشارع جزء مامورا به وقد نهى
عن فرد من افراد ذلك الجزء فلو كان هذا الجزء ايضا مقصودا للشارع يلزم اجتماع الامر والنهي
في هذا الفرد من الجزء من جهة واحدة وهو بط فلا يكون هذا الفرد مقصودا ومامورا به
فلا يكون صحيحا وبفساده يفسد العبادة ايضا لاستلزام فساد الجزء فساد الكل مثاله امر الشارع

بالصلوة وجعل القراءة جزء لها ونهى عن فرد من افرادها وهو قراءة العزائم فلو قرء احد عزيمة
في صلوته فسدت لان صحتها يتوقف على صحة جميع اجزائها ومنها القراءة فصحة الصلوة يتوقف
على صحتها والمفروض انه قرء العزيمة في الصلوة فلو كان صحيحا كان موافقا للمامور به فيكون مامورا
به وقد كان منهيا عنه واجتماعهما محال وبتقرير اخر قراءة العزائم يفسد الصلوة لان القراءة
جزء للصلوة فيكون مامورا بها والنهي عن قراءة العزائم دليل على ان هذا الفرد من القراءة
ليس مامورا به والا اجتمع الامر والنهي في شيء واحد واذا لم يكن مامورا به لا يكون جزء صحيحا
وصحة الصلوة يتوقف على ادائها مع اجزائها صحيحا وثانيهما ان يجعل شيئا جزء لعبادة وينهى عن ذلك
الجزء في فرد من افراد هذه العبادة كما لو فرض انه جعل السورة جزء للصلوة ونهى عن قراءة
السورة في صلوة معينة ولا يخفى ان النهي ح يرجع الى امر خارج لانه يعلم من النهي عن قراءة
السورة في هذه الصلوة انها تخالف ساير افراد الصلوة في كون السورة جزء لها بل يدل على
انها ليست جزء لهذا الفرد فتعلق النهي به ليس تعلقا بالجزء بل بامر خارج واما ان تعلق
باللازم فاما يتعلق باللازم المساوي او الاعم او الاخص فالاول على قسمين احدهما ان يكون
اللازم لازما معينا بمعنى ان يكون اللازم شيئا واحدا لازما لجميع افراد العبادة وتعلق
النهي بها على اقسام لان الشيء اما يكون لازما للعبادة وينهى الشارع عن فرد من افراده
او يكون لازما لها وينهى عنه في فرد من افرادها او يكون لازما لها وينهى عن ارتكاب هذا
اللازم في بعض الاوقات او الحالات التي امر بايقاع الفعل فيه والاول يدل على الفساد
بمعنى ان المكلف لو اتى بهذه العبادة مع الفرد المنهي من اللازم يكون عبادته فاسدة لان
فساد اللازم يستلزم فساد الملزوم واللازم في هذه العبادة فاسد فالعبادة مثله اما
فساد اللازم فلان الشارع امر باللازم اما تبعا ان كان اللازم عقليا او اصالة ان كان

شرعيا

شرعيا وقد نهى عن فرد من افراد هذا اللازم وذلك النهي يدل على ان هذا الفرد لم يكن مراد
الشارع حين الامر باللازم والا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد فلا يكون هذا الفرد
مامورا به واذا لم يكن مامورا به لم يكن الاتيان به اتيانا بما وافق المامور به فيكون فاسدا
ولان هذه العبادة لو كانت موافقة للمامور به لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من
جهتين بينهما عموم وخصوص مطلقا لان هذه العبادة لو كانت صحيحة لكانت مستلزمة للازم المساوي
وهو اعم من هذا الفرد المنهي فهذه العبادة ايضا اعم منه فيكون مامورا بها لكونها هذه
العبادة التي هي اعم من هذا الفرد ويكون منهيا عنها لخصوصية هذا الفرد وذلك باطل واما
الثاني فخارج عما نحن فيه لما مر سابقا واما الثالث فيدل على الفساد والا لزم اجتماع
الامر والنهي في واحد من جهتين متلازمتين ووجهه ظ وثانيهما ان لا يكون اللازم
شيئا واحدا بل كان وصف لازما للعبادة مع ضده على سبيل البدلية بمعنى ان يكون اللازم
في العبادة احدهما بحيث لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما وهذا ايضا على قسمين احدهما
ان يكون احدهما لازما على سبيل التخيير في كل من افراد العبادة بمعنى ان يكون احدهما لازما
للعبادة ولكن كان المكلف مخيرا في توصيف العبادة بايهما شاء كالجهر والاخفات في
الصلوة الجهرية للنساء لو قدر كونهما لازما مساويا للصلوة فان احد هذين الوصفين
لازم للعبادة ولكن المكلف مخير بين الجهر والاخفات واذا تعلق النهي باحد هذين
الوصفين لا فان كان نهيا عن احدهما في فرد من العبادة فهو خارج عما نحن فيه على ما
مر وان كان نهيا عن فرد من افراد احد الوصفين في العبادة كالنهي عن الجهر في المثال
المذكور عند سماع غير المحارم فيدل ايضا على فساد العبادة بمعنى ان المكلف لو اتى بها مع
هذا الوصف المنهي يكون عبادته فاسدة لان فساد اللازم يستلزم فساد الملزوم وفساد

اللازم لما مر في القسم الاول ولانه لو لا فسادها لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلقا كما مر نظيره ايضا وان كان نهيا عن جميع افراد
احدهما في بعض الاوقات التي يجب فيها العبادة يدل على فساد العبادة ايضا لاستلزام
صحتها اجتماع الامر والنهي في شيء من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلقا وثانيهما
ان يكون احد الوصفين لازما على سبيل التوزيع بان يكون احدهما لازما لبعض افراد
العبادة والاخر لازما للبعض الاخر كالجهر والاخفات اللازم للصلوة على التقدير المذكور
وتعلق النهي باحد هذين الوصفين على اقسام لانه اما يتعلق باحدهما في ملزوم الاخر
كالنهي عن الجهر في صلوة الظهر وهذا يرجع حقيقة الى تعلق النهي بالامر الخارجي و
سيجيء حكمه او يتعلق باحدهما في فرد من ملزومه كالنهي عن الجهر في صلوة الصبح من يوم معين
وهذا ايضا يرجع الى التعلق بالامر الخارجي او يتعلق بفرد من افراد احد الوصفين في ملزومه
كالنهي عن الجهر الشديد بحيث يخرج عن الحد المتعارف في الصلوة الجهرية وهذا
النهي يدل على الفساد لو اتى المكلف بالعبادة مع هذا الفرد المنهي عنه والا لزم اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلق او يتعلق باحدهما في بعض
اوقات وجوب هذه العبادة وذلك ايضا يدل على الفساد والا لزم اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد من جهتين متلازمتين والثاني وهو ان يتعلق النهي باللازم الاعم كاخراج
الحروف من مخارجها فانه لازم اعم للصلوة لوجوبه في تلاوة القران الواجبة بالنذر مثلا
ايضا وهذا ايضا كتعلق النهي باللازم المساوي في الحكم والتقسيم الا انه لا يلزم في هذه
الصورة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين متلازمتين اصلا بل كلما يلزم
الاجتماع فاما من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلق او من جهتين بينهما عموم وخصوص

من وجه

من وجه والثالث وهو ان يتعلق النهي باللازم الاخص كالجهر في مطلق الصلوة وهذا ايضا
كسابقه في الحكم والتقسيم الا انه لا يلزم في هذه الصورة اجتماع الامر والنهي في شيء من جهتين
بينهما عموم وخصوص من وجه بل كلما يلزم الاجتماع فمن جهتين بينهما عموم وخصوص مطلق ومما ذكر
ظهر وجه فساد العبادة اذا تعلق النهي بعينها او جزئها او لازمها العقلي او الشرعي
المساوي او الاعم او الاخص ثم لا يخفى ان النهي الذي يتعلق بالعبادة باحد الوجوه اما
يعارضه امر او لا فما تعلق به النهي من دون معارض ففساده بين ولو عارضه امر باحد وجوه
التعارض فلا يمكن الحكم بالفساد اولا بل يجب ان ينظر ان النهي هل يقاوم ما عارضه ام لا
ثم ينظر ان تعارضهما باي وجه من وجوه التعارض هل هو على سبيل التساوي او العموم المطلق
او العموم والخصوص من وجه ثم يعمل بما هو حكم المتعارضين من جمع او طرح او تخصيص ونحو ذلك
ان تعلق النهي بالعبادة فيحكم بفسادها والا فلا المطلب الثاني في ان النهي ان تعلق
بامر خارج عن حقيقة العبادة واجزائها ولوازمها وصفاتها فلا يدل على فساد العبادة سواء
كان تعلق النهي به لاجل العبادة لا لذاته كقول آمين بعد الحمد فان النهي عنه انما هو في
الصلوة او لذاته ولاجل حرمته مطلقا كالنهي عن النظر الى الاجنبية وذلك لان تعلق
العبادة ههنا تعلق النهي بها ولا مقتضى لغير ذلك وتعلقه بالامر الخارج عن الشيء لا
يوجب تعلقه به ولازم الشيء وان كان خارجا عنه الا ان استلزام فساد اللازم فساد الملزوم
اقتضى فساد ذلك الشيء بخلاف فساد امر خارج عن الحقيقة واللوازم والاوصاف فانه
لا يقتضي فساد ذلك الشيء فلا يدل تعلق النهي بالخارج على فساد العبادة اذ لا يتوقف
تحقق العبادة عليه اصلا فغاية الامر ان هذا الامر الخارجي يكون فاسدا او الامر الذي
لا يعين العبادة بتركه وعدمه فكيف يعين بفساده وايضا ينحصر الدليل التام على فساد

العبادة للزوم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد لولاه وتعلق الامر والنهي بشيء اما لتعلقه بعينه او بجزئه او بلازمه والامر وان تعلق بعين العبادة ولكن النهي لم يتعلق بعينها ولا بجزئها ولا بلازمها وتعلقه بالامر الخارجي لا يوجب تعلقه بها فلا يجتمع فيها الامر والنهي فلا يدل هذا الدليل على فسادها

الموقف الثاني في ان المعاملة ان كانت مما وضعها الشارع لاثر شرعي فتعلق النهي بها يدل على فسادها سواء كان تعلقه بها لنفسها او لجزئها او للازمها وان لم يكن مما وضعها الشارع لاثر شرعي فتعلق النهي بل كانت موجودة مع قطع النظر عن الشارع ولكن جعل الشارع امرا مترتبا عليها فتعلق النهي بها لا يدل على فسادها ودليلنا على هذا المطلب وجهان الاول الاستقراء فان من تتبع جزئيات الاحكام يجد جميع ما كان من القسم الاول انهم حكموا بفساده وعدم ترتب الاثر الشرعي عليه بمجرد تعلق النهي به بل احد الوجوه الثلثة اما الدلالة الاخبار او الاجماع او غيرهما ولا اظن تخلف فرد منه عن هذا الحكم ويجد ايضا جميع ما كان من القسم الثاني انهم حكموا بترتب الاثر الشرعي عليه مع تعلق النهي به ايضا لخبر او اجماع او غيرهما بحيث لا يتخلف فرد منه عن هذا الحكم والثاني انه يعلم من الخارج ويحكم به بديهة العقل بان ما وضعه الشارع لانتفاع الناس وقرره لاجل فائدة يترتب عليه لا يكون حراما ولا مكروها بل لا اقل من ان يكون مباحا فان الشارع الواضع لهذا الشيء اما يجوز الانتفاع به حين وضعه او لا والثاني باطل اذ لولاه لزم صدور العبث من الحكيم وحاشاه عن ذلك فتعين الاول فيكون مباحا اذ لا نريد من المباح الا ذلك واذا وجب كون ما وضعه الشارع مباحا فلا يكون ما تعلق به النهي مما وضعه لاجل الانتفاع وترتب الاثر فلا يترتب عليه الاثر الشرعي فلا يكون صحيحا بخلاف ما لم يضعه الشارع فانه لا يشترط فيه الاباحة وتقرير آخر لا بد وان يكون ما وضعه الشارع لترتب اثر عليه مباحا والا لزم اما اجتماع النقيضين

او العبث

او العبث وما يضعه يكون جميع افراده ملحوظا له حاضرا عنده بالحضور العلمي لامتناع الغفلة عليه ومن افراده ما حرمه فلا يخ اما ان يكون هذه الافراد داخلا في الموضوع او لا والاول يوجب اجتماع الاباحة والحرمة في واحد وهو محال والثاني ينتج المطلوب

الموقف الثالث لما ثبت ان النهي يدل على الفساد في العبادات باسرها وفي المعاملات في احد قسميها فهل هذه الدلالة لغوية او شرعية فقيل بالاول وقيل بالثاني وقيل بهما وانا اقول ان كان نزاعهم في الدلالة المطابقية او التضمنية فاصل الدلالة ممنوع اذ قد علمت في مسئلة تعيين معنى النهي انه لم ينقل احد انه موضوع للفساد في اللغة او الشرع ولم يكن هذا المعنى من المعاني التي اختلفوا في كونها معاني للنهي وان كان نزاعهم في الدلالة الالتزامية فالدلالة مسلمة واللغوية والشرعية في كل ما يدل النهي على فساده متحقق لان النهي في كل من اللغة والشرع للتحريم ويلزمه عدم كون محله متصفا بغيره من الاحكام لما عرفت ثم انك بعد الاحاطة بما اخذناه نعلم حجج المخالفين وتقدر على جوابها فعليك بالتامل وتعميق النظر والله المؤيد والموفق

الباب الثاني في العام والخاص وفيه مقدمة واصلان

المقدمة قيل العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد فخرج بالصفة جميع النكرات سواء كانت للواحد او للاثنين او للجماعة كرجل ورجلين ورجال فان رجلا يصدق على كل واحد من الرجال ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا اخرج بها ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لآحادها ودخل بالاخير المشترك اذا استغرق جميع افراد واحد من معانيه واللفظ الذي له معنى حقيقي ومجازي اذا استغرق جميع افراد احدهما وقيل انه لاخراجهما اذا اريد من الاول جميع معانيه ومن الثاني المعنيين عند من يجوز تلك الارادة ورده والدي

المحقق دام ظله العالي بانه ان اريد من كل منهما جميع افراد جميع المعاني او المعنيين فلا وجه لاخراجه وان اريد منه بعض افراده فيخرج بالقيد الاول لصلاحية اللفظ للباقي من الافراد ايضا واورد عليه انه ان اريد بالموصول الجزئيات ينتقض عكسه بالجمع المعرف لانها لا تستغرق جزئياتها اي كل جمع جمع بل تستغرق اجزاء جزئياتها اعني كل واحد واحد وان اريد به الاجزاء ينتقض عكسه ايضا بالرجل ولا رجل لان ما يصلحان له من جزئياتهما لا من اجزائهما وان اريد الاعم ينتقض طرده بالمثنى والمجموع المنكر والعشرة لان جميع هذه مستغرقة لما يصلح له من الاجزاء مع انها ليست بعامة واجيب باختيار الاول ودفع النقض بالجمع المعرف بما اشتهر بينهم من ان اللام يبطل الجمعية فيكون جزئياته مفهوم كل فرد فرد لا كل جمع

اقول وفيه انه لو سلمنا بطلان اللام الجمعية وكون كل فرد فرد جزئيا للجمع المعرف فلا يفيد ايضا لان الجزئي في الحد موصوف بكونه مما يصلح اللفظ له وليس المراد من صلاحية اللفظ له الا صلاحية اطلاقه عليه وكونه صادقا عليه وكل فرد فرد لو كان جزئيا للجمع فليس بجزئي يصلح اطلاق اللفظ عليه اذ لا يطلق احد العلماء مثلا على فرد منهم ولا يصدق عليه ايضا وقيل العام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته وينتقض طردا بالمثنى والمجموع المنكر والعشرة فالصحيح في التعريف ان يقال هو اللفظ المستغرق لجزئياته ومن حد العام يظهر تعريف الخاص ايضا

الاصل الاول في العام وفيه فصلان

الفصل الاول في بيان ما يدل على العموم وضعا وما لا يدل عليه وفيه مسائل

المسئلة الاولى للعموم في اللغة صيغة تخصه واليه ذهب جمهور المحققين وخالف في ذلك جماعة ولوضوح هذا المطلب غاية الوضوح بحيث لا يشك فيه من له ادنى مسكة رأينا الاعراض عن بسط الكلام فيه وتعداد صيغ العموم اولى واحرى فنقول صيغ العموم على نوعين الاول ما ادعوا انه لا خلاف بين القائلين بان للعموم صيغة تخصه

في افادته

في افادته للعموم والثاني ما وقع بينهم الاختلاف فيه في افادته له والاول كل وجميع وما يتصرف منه كاجمع واجمعين وجمعاء وجمع وغير ذلك وتوابعها المشهورة كاكتع واخواته ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر شاملة لجميع ما بقي واسماء الاستفهام نحو من وما واين ومتى واي واسماء الشرط مثل من وما واي واينما ومهما واينما ومتى واذما وكيفما واني وحيث وحيثما وايان والنكرة المنفية والاسماء الموصولة واسماء الاشارة المجموعة والابد والدوام والاستمرار والسرمد وقط في النفي والجمع بصيغة الجمع والجمع المعرف باللام او الاضافة وكذا حكم اسم الجمع والثاني كم الاستفهامية ومن وما الموصولة وما الزمانية وما المصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل ما يعجبني ما يصنع والنكرة في سياق الشرط او الاستفهام الانكاري وفي سياق الاثبات اذا كانت للامتنان وفي سياق الامر واسماء القبائل بالنسبة الى القبيلة والمفرد المحلى بلام الجنس والمضاف والجمع المنكر ونفي الاستواء فهذه جملة الصيغ ونحن نشير اليها مفصلا في مسائل

المسئلة الاولى في ان لفظ كل وجميع وما يتصرف منه واخواته ومرادفاته للعموم سواء كانت للتاكيد او غيره والدليل على ذلك وجوه الاول تبادر العموم عند الاطلاق وهو ظ الثاني جواز الاستثناء منها وهو معيار العموم لان الاستثناء عبارة عن اخراج شيء من مدلول اللفظ بحيث لولاه لوجب دخوله فيه لولا الاستثناء فلو لم يكن كل واحد من هذه الصيغ عاما لما وجب اندراج كل فرد منه فيه واذا لم يجب لم يجز الاستثناء اذ لا حاجة الى الاخراج لكن جاز استثناء كل فرد من كل من هذه الصيغ اتفاقا فيكون هذه الصيغ عامة وقيل لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان بعض اسماء العدد كالعشرة ونحوها عاما لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة اتفاقا وفي كون مطلق الاستثناء معيار العموم نظر لان الاستثناء اما ان

الاجزاء او عن الافراد وما يفيد العموم هو الثاني دون الاول الا ترى انه يصح ان يقال
علي عشرة دراهم الا خمسة مع ان العشرة ليس عاما كما مر **الثالث** ان قولنا قام كل انسان او
جميع الانسان يناقضه ما قام كل انسان او جميعهم بالاتفاق ولذلك يستعمل كل واحد
منهما في تكذيب الآخر والتناقض لا يتحقق الا اذا افاد الكل او الجميع او امثالهما الاستغراق
لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض **الرابع** ان صيغة الكل مقابلة في اللفظ
لصيغة البعض ولولا ان صيغة الكل غير محتملة للبعض لما كانت مقابلة لها **الخامس** ان
السيد اذا قال لعبده كل من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا فلو اعطى كل واحد لم يكن
للسيد ان يعترض عليه حتى انه اذا اعطى رجلا قصيرا فقال لم اعطيت مع اني اردت الطوال
فللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال وانما امرتني باعطاء كل من دخل وهذا
قد دخل فكل عاقل سمع هذا الكلام راى اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها
وكذا لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد لم لم تعطه فقال لانه طويل وكان لفظك عاما
فقلت لعلك اردت القصار استوجب التاديب بهذا الكلام **السادس** انه لو قال اعتقت
كل عبيدي واماي او جميعهم ومات في الحال ولم يعلم منه امر آخر سوى هذا الكلام حكم
بعتق كل عبيده واماءه **السابع** قول عثمان للبيد بعد قوله وكل نعيم لا محالة زائل كذبت
فان نعيم اهل الجنة لا يزول فلولا ان لفظ الكل يفيد العموم لما توجه التكذيب **الثامن**
ان امثال كل وجميع لو لم يعلم كونها للعموم في اللغة لما حصل العلم بمعنى لغوي اصلا اذ
ليس فيما بين الالفاظ لفظ حصل العلم بمعناه اللغوي اكثر من حصول العلم بكونها للعموم
وهذا ظ لجميع من له قليل تتبع **المسئلة الثانية** في ان اسماء الاستفهام هل هي للعموم
ام لا فذهب الاكثر الى الاول وبعضهم الى الثاني والحق هو الثاني وادعاء الاجماع ممنوع كما لم

العبيد

العبيد لنا ان قول القائل من دخل داري لو كان للعموم لما احتمل غيره مع انا نعلم ان القائل
كان متردد اما في الخصوصيات او في الخصوص والعموم فاستعمل لفظ من ولولا صلاحيتها للغير لما
صح استعمالها فيه ولنا ايضا قوله من دخل داري اذا علم انه لم يدخل الا واحدا ولكنه لم يعرفه
فانه قد استعمل هيهنا في الخصوص فقط وحاصل الوجهين ان لفظ من مثلا يصح استعمالها
في الخصوص فقط كما في المثال الاخير وفيما احتمل الخصوص والعموم كما في المثال الاول ولا يصح
استعمالها في العموم فقط اذ لا معنى للاستفهام بعد العلم بالعموم وكيف يكون لفظا موضوعا
لمعنى لا يصح استعماله فيه احتج القائل بكونها للعموم بان قول القائل من دخل داري لو كان
للخصوص لما حسن الجواب بالعموم بان يقول في جوابه كل القوم لوجوب مطابقة الجواب السؤال
مع انه حسن ولو كان للاشتراك لما صح الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب
الخصوص مع انه يصح والجواب بالمعارضة بان يقول قول القائل من دخل داري لو كان للعموم
لما حسن الجواب بالخصوص بان يقول زيد او عمرو او بعض اهل البغداد مثلا مع انه حسن اتفاقا
ولو لم يكن للاشتراك لما صح بعض الاستفهامات بان يقول من البصريين او الكوفيين مع انه
صحيح ايضا فالصحيح انها مشتركة بين العموم والخصوص اشتراكا لفظيا او معنويا **المسئلة
الثالثة** في ان اسماء الشرط للعموم والدليل عليه اولا التبادر وثانيا صحة الاستثناء وثالثا
ان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض
الداخلين استحق اللوم والذم فلو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان
مشتركا لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ورابعا انعقاد
الاجماع على انه اذا قال من دخل داري فهو حر او طالق يعم العبيد او النساء وكذا لو قال
من كان عبدي فهو حر ومن رد عبدي فله كذا وخامسا قضية ابن الزبعرى فانه لما انزل الله

تعالى قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم اتى النبي صلعم فقال
يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ولم ينكر النبي صلعم ذلك حتى
نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون **المسئلة الرابعة**
في ان النكرة المنفية للعموم والدليل عليه وجوه **الاول** التبادر وهو ظ **والثاني** صحة الاستثناء
والثالث انه انعقد الاجماع على ان كلمة التوحيد تفيد نفي الالوهية **والرابع** انه انعقد على ان
الحنث يحصل بضرب واحد لو قال والله لا اضرب احدا **الخامس** انه لو قال المولى لعبده
لا تضرب احدا فضرب واحدا ذمه العقلاء ولولا انها للعموم لما توجه الذم **السادس**
انه اجمع العلماء على التمسك بتحريم كل عمة وكل خالة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
السابع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نقضا لقول اليهود ما انزل الله
على بشر من شيء ولو لم يكن قولهم عاما لما كان قوله نقضا ثم ان هذا ظاهر لا يحتاج الى تنبيه
الا ان الاستثناء انه لم يستثن مما ذكر سلب الحكم على العموم كقولنا ما كل عدد زوجا اذ لا يقول
من قال كل عدد زوج فانه ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد بل هو
في الحقيقة نفي عموم قول القائل **المسئلة الخامسة** في ان مثل الذي والتي من الاسماء
الموصولة وكذا اسماء الاشارة المجموعة تفيد العموم والدليل على ذلك نظير مما تقدم
المسئلة السادسة في ان الابد ونحوه فانه يدل على العموم الزماني ودليله ايضا التبادر
ان العموم مدلولها الوضعي كما يدل عليه اللغة **المسئلة السابعة** في ان الجمع المضاف للعموم [illegible]
للعموم والدليل عليه ان السيد اذا اشار الى جماعة من عبيده بقوله قوموا ولم يكن في
المقام قرينة فليس يتخلف من القيام احد الا استحق الذم واللوم وذلك يدل على ان
اللفظ للشمول **المسئلة الثامنة** في ان الجمع المعرف باللام مشتقا كان او غيره للعموم والدليل

عليه

عليه من وجوه **الاول** انه يؤكد بما يقتضي العموم فيجب ان يفيد في اصله العموم اما انه يؤكد فلقوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فهو ظ بل نقلوا الاجماع
عليه ايضا واما انه متى كان كذلك وجب ان يكون المؤكد في اصله للعموم فلان هذه الالفاظ مسماة
بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن العموم حاصلا
في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية حكم الاصل بل في
اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة **الثاني** ان الجمع المعرف ما دون المنكر في اقتضاء
الكثرة لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقول رجال من الرجال ولا يقال
الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع وبعد ذلك نقول المفهوم
من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح
انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر **الثالث** ان الانصار لما طلبوا
الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله عم الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل
الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة
من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين **الرابع** انه روي عن عمر انه قال لابي بكر
لما هم بقتال مانعي الزكوة اليس قال النبي صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ
لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال اليس قال عم الا بحقها اي بحق هذا القول وان الزكوة
من حقه **الخامس** انه يصح استثناء اي واحد كان منه ثم انه خالف في ذلك ابو هاشم واحتج
بان هذه الصيغة يستعمل في العهد ايضا فلو كانت للعموم لزم اما الاشتراك او المجاز وهما
خلاف الاصل وبانها لو كانت للعموم لكان قول القائل رايت كل الناس او بعض الناس

خطاء لان الاول تكرير والثاني نقض وبانه يقال جمع الامير الصناعة مع انه ما جمع الكل
والاصل في الكلام الحقيقة والجواب لنا عن الاول فبانه قد يصار الى خلاف الاصل اذا كان
عليه دليل واما عن الثاني فبان دخول لفظي الكل والبعض لا يكون تكريرا ولا نقضا بل
تاكيدا وتخصيصا واما عن الثالث فبان القرينة في امثاله موجودة على ان القائل ما
اراد الكل وهي حكم العرف وكون الاصل في الكلام الحقيقة اذا لم يدل دليل على وجود
حقيقة اخرى **المسئلة التاسعة** في ان الجمع المضاف يفيد العموم والدليل عليه بعد
كثيرها احتجاج فاطمة عم على ابي بكر حيث منعها من توريثها من ابيها بقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى رواية رواها عن النبي صلعم
وايضا فهم الخليل اياه من قوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية حيث قال ان فيها
لوطا وقرره الملئكة وايضا اجمعوا على انه اذا قال اعتقت عبيدي فمات يحكم بعتق جميع
عبيده وان هذا الا لافادته العموم هنا ولا يخفى ان بعض ما اثبتنا افادته للعموم بما يجري
فيه غيره ايضا كالجمع المعرف والمضاف الى المعرفة والموصول فانه يجري في كل منها الاستغراق
وتعريف الجنس والعهد فعلى الاول يفيد العموم نصا بخلاف التقادير الاخر فلا بد في فهم
العموم منه الى قرينة وللقائل العموم اما نسبة اللفظ بنفسه من غير قرينة او مع قرينة في الاثبات
او في النفي **المسئلة العاشرة** ماء المرجا سروا المصدرية لا يفيد العموم لعدم المقتضي وشذوذ
القائل **المسئلة الحادية عشر** النكرة في سياق الشرط يفيد العموم ودليله كما مر بخلاف
النكرة في سياق الاستفهام الانكاري او الاثبات في مقام الامتنان او الاخر فان افادتها
العموم غير ظاهرة **المسئلة الثانية عشر** في ان المفرد المعرف بلام الجنس هل يفيد العموم ام لا
واعلم انه اذا قيدنا اللام بالجنس انه لا خلاف في افادته العموم اذا قامت قرينة على ان اللام للاستغراق
عليه قرينة

عليه للاستغراق وكذا لا خلاف في عدم افادته له اذا دلت قرينة على انها لاحد العهدين وانما
الخلاف فيما اذا تعين كونها للجنسية والطبيعة من حيث هي والحق انه لا يفيد العموم لغة ويفيده
شرعا لنا على الاول اولا ما استدل به والدي المحقق دام ظله العالي من ان لام الجنس للطبيعة
من حيث هي وهي لا ينافي الوحدة والكثرة ويتحقق في ضمن كل منهما والدال على العام لا يدل
على الخاص وثانيا انه لا يؤكد ولا يوصف بما يؤكد ويوصف به الجمع فانه لا يقال جاء في الرجل
كلهم ولا اجاؤني الفقير العلماء الفضلاء ولو كان للعموم لجاز والايراد عليه بان ذلك لعدم
التشاكل اللفظي مندفع بان التاكيد والتوصيف يتبعان المعنى دون اللفظ ولهذا لو
سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء ولو سمينا جملة من الناس بالعالم
صح جاء العالم الفاضلون وثالثا انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
بقبح رايت الرجل الا البصريين بخلاف رايت الرجال الا البصريين احتج القائل بكونه
للعموم بوجوه **منها** جواز وصفه بالجمع كما حكي من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر **ومنها** كقوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء و
ومنها جواز الاستثناء عنه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا **ومنها**
ان اللام للتعريف وليس لتعريف المهية لحصوله باصل الاسم ولا التعريف واحد بعينه اذ
لا يدل اللفظ عليه اصلا ولا التعريف بعض مراتب الخصوص اذ ليس بعضها اولى من بعض
فلا بد من الصرف الى الكل والجواب عن الاولين ان من قال بعدم افادته للعموم لم يقل بكونه
موضوعا للخصوص بل قال انه موضوع لتعريف المهية من حيث هي قابل للعموم والخصوص
فيفهم كل منهما من خارج لا بد لالة اللام فالوصف بالجمع واستثناء بعض الافراد لا
يقتضي كون اللام للعموم ودالة عليه لجواز كون استعمال اللام في معناها المطلق وفهم العموم

من التوصيف والاستثناء وعن الثالث ان اللام لتعريف المهية وحصوله باصل الاسم
ممنوع اذ لا يعرف بها الا الفرد وهو غير المهية لعدم صدقه على الجميع ولنا على الثاني
ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما
في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وذلك فانه لو لم يكن المراد منه العموم فاما يكون
المراد المهية من حيث هي او البعض المبهم لان الفرض عدم العهد الخارجي وارادة المهية ممتنعة
في الاحكام الشرعية لانها تجري على الكليات باعتبار وجودها وارادة البعض المبهم تنافي
الحكمة ويوجب الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يعلم اذ لا معنى لتحليل بيع من البيع وتحريم
فرد من الربوا فتعين ان يكون المراد منه العموم في الاحكام الشرعية فان قيل هذا لا يدل على
استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة شرعية فيه بل انما يدل على ارادة العموم ههنا من الكلام
فيجوز كون اللام مستعملة في معناها المطلق ويفهم تحقق هذا المطلق في ضمن العموم من
القرينة المذكورة قلنا هذا صحيح فيما اذا لم يبلغ وجود القرينة بحيث يتبادر عن الكلام
المعنى المستعمل فيه ويترك المعنى الحقيقي ولما كان وجود القرينة المذكورة في لسان الشرع
غالبا اكثريا بحيث تبادر المعنى المستعمل فيه من المفرد المعرف فصار هذا المعنى معهودا ما لم
وراداته فيكون حقيقة شرعية فيه وكون هذا المعنى مفهوما من اللام لا استعمال المفرد
بدونها في الخصوص وقيل ايضا ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على المهية من حيث
هي بحيث توجد يوجد الحكم لا من وضع اللام له ثم اللام ويدل على ارادة المهية من حيث هي
وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر وفيه انه ان كان المراد انه تعليق الحكم على المهية
من حيث هي فيدل على العلية فيتحقق كلما يتحقق فباطل لان العلية انما يستفاد من تعليق
الحكم على الاوصاف لا على اي شيء كان وان اراد ان الحكم على الطبيعة يستلزم
بثبوته

ثبوته لافراده وان لم يدل على العلية لان المفرد لما كان دالا على الماهية ولم يكن قرينة
الفردية كان اللام لام الحقيقة والحكم على الحقيقة من حيث هي يستلزم الحكم على جميع افراده
ففساده ظاهر **تذنيبات الاول** قد ظهر لك مما تقدم ان المفرد المحلى يستعمل في معان
اربعة بسبب كون اللام المحلي به **الاول** الطبيعة المطلقة ويشار باللام ح الى الجنس
نفسه من حيث هو كما في الحدود **والثاني** الاستغراق ويشار باللام ح الى الجنس من حيث
وجوده في ضمن جميع الافراد **والثالث** العهد الذهني ويشار بها ح الى الجنس من حيث وجوده
في ضمن بعض الافراد **والرابع** العهد الخارجي ويشار بها ح الى حصة معينة من الجنس فردا
كانت او افرادا ثم انه لم يثبت ان دلالة اللام على هذه المعاني الاربعة واستعمالها فيها
هل هي على سبيل الحقيقة حتى يكون مشتركة بين جميع المعاني او لا بل في بعضها حقيقي
وفي البعض الاخر مجازي نعم الظاهر كما صرح به والدي المحقق دام ظله العالي انه لا ريب في ان
الطبيعة والحقيقة لا يمكن ان يكون من المعاني المجازية لانهم صرحوا بان وضع هذه اللام
للجنسية ولذا اشتهر بلام الجنس وبعد ثبوت كون هذه معنى حقيقيا اللام والتشكيك في
الباقي فمقتضى الاستدلال على ما مر في المبادي اللغوية كون غيره مجازيا كما لا يخفى وعلى هذا
فاذا استعمل المفرد المعرف مع قرينة على احد المعاني تعين الحمل عليه وبدونها في غير
الشرعيات فمقتضى ما مر مع ملاحظة غلبة استعماله في الحقيقة بحيث يمكن ادعاء التبادر
فيها ومراعاة اصالة عدم الزايد حمله على الحقيقة سيما اذا لم يكن هناك عهد وان كان
قرينة مانعة من حمله على الحقيقة فان لم يكن عهد ايضا فيتعين حمله على الاستغراق لامتناع
ارادة معنى العهد بدون تحققه فلو لم يكن عهد يعلم ان المتكلم لم يرد ذلك المعنى لان ارادته
ح غير معقول وان كان عهد فان ظهر انه لا يتعين ارادته بل يحتمل العهد والاستغراق

ووجهه ظ الثاني قد اشرنا سابقا الى ان الجمع المعرف كما يستعمل في العموم يستعمل في كل
من العهدين ايضا فاذا استعمل ومعه قرينة معتبرة فيتعين الحمل على ما عينته وان لم يكن معه
قرينة فان لم يكن هناك عهد تعين الحمل على العموم والاستغراق لما مر وان كان عهد فالظ
ايضا حمله على العموم لما ذكرناه ايضا من ان غلبة استعماله فيه صارت بحيث عكس المدعاء تبادره
عنه الثالث وبما ذكرنا ظهر وجه ما قلنا من ان الجمع المعرف يفيد العموم والمفرد
المعرف لا يفيده مع ان كلا منهما يستعمل في العموم وفي غيره فانه قد ظهر بما ذكر ان الجمع لا
يستعمل في غير العموم الا مع القرينة وان المفرد لا يستعمل في العموم الا مع القرينة الصارفة
عن معناه الاصل الذي هو الحقيقة والجنس والطبيعة وهذا بعينه هو شان الالفاظ بالنسبة
الى معانيها الحقيقية المسئلة الثالثة عشر لفظة اذا كالمفرد المحلى في عدم افادتها
العموم لغة لكونها سور الجزئية وافادتها الرشح لما ذكرناه في المفرد بعينه المسئلة
الرابعة عشر الجمع المنكر لا يفيد العموم ولم اعثر على مخالف ولم ينقل احد ونسبة
المخالفة الى الجبائي في ذلك سهو اذ المتتبع يعلم انه لا يقول بانه يفيد العموم على سبيل
ان يكون حقيقة فيه بل يقول انه يلزم حمله عليه مع كونه مشتركا لدليل خارجي كما ان من
يقول بوجوب حمله على الثلثة لا يقول بكونه مفيدا لها حقيقة فيها لنا على عدم افادته
العموم اما اولا فالقطع بان رجالا امثلا بين المجموع في صلوحه لكل عدد كرجل بين
الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب الاحاد فكذلك
رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب الجموع واما ثانيا فانه يصح انتزاعه من الجمع المعرف
بان يقال جاءني رجال من الرجال ولا شك ان المنتزع اقل من المنتزع منه والجمع المعرف لا
يفيد اكثر من العموم فالمنكر يفيد اقل منه فايدتان الاولى اذا عرفت انه ليس موضوعا للعموم

ولا يفيده

ولا يفيده فهو اذا ورد في الشرعيات يحمل عند اطلاقه على اقل مراتبه وهو الثلثة على الصحيح كما
ياتي لا بمعنى انه يحكم قطعا بان مراد المتكلم هو الثلثة فقط دون غيره بل بمعنى انه اذا كان واردا
في الشرعيات لا يجب الاتيان الا بالثلثة خلافا للبعض حيث قال بوجوب حمله عند الاطلاق
على الجميع لنا اما على وجوب الحكم بدخول الثلثة فلكونها محقق الدخول مطلقا اى سواء كان اللفظ
مشتركا بين مراتب الجموع او موضوعا للقدر المشترك فيكون هو مراد المتكلم قطعا وهذا ظاهر
واما على عدم وجوب الحكم بدخول ما عداها فلكونه مشكوكا فيه فلا يحكم عليه بشيء الا ان يدل
دليل وايضا لا يلزم على الاول اي كون اللفظ مشتركا الا التوقف على ما سبق وبعد حصول
العلم بان احد معانيه مراد لا اقل منه فيجب التوقف في البواقي والتوقف فيها هو عدم
الحكم بدخولها في اللفظ وهو المطلوب واما وجوب التوقف في جميع المعاني فانما هو فيما اذا لم
يكن شيء منها محقق الدخول وكذا على الثاني يكفي في العمل بمقتضى اللفظ ما يحصل به القدر
المشترك اجماعا الا احسن من يقول بان التعليق على الماهية مشعر بالعلية وهو بط احتج من
قال بوجوب حمله على الجميع بوجهين احدهما انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب
الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه وكان اولى واجيب عنه بمنع اولوية
حمل المشترك على جميع حقايقه بل يجب اما الحمل على ما هو محقق الدخول ان كان او التوقف
ان لم يكن ويمكن رده بان مراده ليس حمل اللفظ على جميع حقايقه بحيث لوحظ كل واحد
منها بخصوص الفردية بل المراد ان يحمل عليه بحيث لوحظ كل واحد من حيث انه جزء الفرد
ولا يخفى ان اولوية هذا الحمل ايضا في حيز المنع بعد فقدان الدليل عليه وثانيهما ان هذه
اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت عن حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث
لا قرينة وجب حمله على الكل على قياس ما مر في المفرد المعرف وجوابه معارضته بمثله بان يق

لو اراد الكل لبينه ايضا الثانية اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة لا اثنان كما ذهب اليه جماعة ولا
الواحد كما قيل والتقييد بالصيغة لكون النزاع فيها لا في لفظ ج م ع فانه يطلق على الاثنين
اتفاقا كما في قوله تعالى وجمع الشمس والقمر ويق زيد وعمرو اجتمعا وصرح به المحققون والسر فيه ان
الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو يتحقق بالاثنين فصاعدا وادعاء بعضهم عدم الفرق بين
لفظ الجمع وصيغته باطل لنا وجوه الاول ما حكي عن ابن عباس انه قال لعثمان بن عفان
في خلافته لم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له
اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به
قبلي ومضى في الامصار الثاني انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد
على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم من ان التبادر علامة
الحقيقة الثالث انه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بان يق الرجلان العلماء
والزيدان الفاضلون والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
الثاني فمتفق عليه وبتقرير اخر صيغة الجمع تنعت بالثلثة فما فوقها وبالعكس فيقال جاءني رجال
ثلثة وثلثة رجال ولا تنعت بالاثنين فلا يقال رجال اثنان واثنان رجال ولو كان
الجمع صادقا على الاثنين لصح الثاني ايضا كما يصح الاول الرابع ان اهل اللغة فرقوا بين
التثنية والجمع وكذا بين الاشارة اليهما ومنعوا من خلافه ولولا عدم صدق احدهما على الآخر
لما كان المنع متوجها الخامس انه لو قال المولى لعبيده الثلثة اذهبوا الى السوق فلم يذهب
واحد منهم معتذرا بان لفظ اذهبوا لم يعم الثلثة يلومه العقلاء ولو لا عمومه لها لم يكن اللوم
متوجها وقد يستدل لنا بان اهل اللغة فرقوا بين صيغتي الجمع والتثنية فقالوا في الاول
رجال وفقهاء وفي الثاني رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا

الفرق

الفرق معنى وفيه انا لا نسلم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه
يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية
صيغة التثنية له هذا واما ما نقل عن الفتوحات المكية انه قال خو لقد رايت رسول الله صلعم
في بعض الوقايع فسالته عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنان
فما الحق فقال صلعم اخطاء هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع
زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان فمع القطع بعدم وقوعه لان
اكثر ما ذكره فيها من الطرحات والتامات فلا ينافي ما اخترناه بل يؤكده لان الاثنين
في جمع الزوج اربعة احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد
منه داود وسليمان الثاني قوله تعالى اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين لقوله تعالى خصمان
الثالث قوله تعالى هذان خصمان اختصموا الرابع قوله سبحانه اذ دخلوا على داود ففزع
منهم الخامس قوله تبارك وتعالى في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون السادس
قول يعقوب عم عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف عم واخوه السابع قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الثامن قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
مع ان الحجب متحقق باخوين اجماعا التاسع قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية فلولا
عموم النساء للاثنين لما كان لهذا الوصف والتقييد فايدة العاشر قوله صلعم الاثنان
فما فوقهما جماعة الحادي عشر ان معنى الاجتماع حاصل في الاثنين ايضا والجواب اما عن
الايات الثمانية الاولى فبان الاطلاق اعم من الحقيقة سيما اذا ثبت الدلالة على عدمها
مع انه يمكن رد الضمير فيها الى ما فوقهما اما في الاول فبان يق الحكم مصدر يصح اضافته
الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهو المتحاكمان

ثلثة واما في الثاني والثالث والرابع فبان يقال ان المسلم هو اثنينية طرفي المخاصمة وهو الموجب لتثنية الاشارة والخصم واما كون كل من الطرفين واحدا فغير مسلم فان الخصم في اللغة للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمي وهولآء خصمي فلا يثبت كون المشهود لهم والداخلين اقل من الثلثة واما في الخامس فبان يقال الضمير في معكم عايد الى موسى وهرون وفرعون واما في السادس فبان يقال ان المراد من الضمير في بهم يوسف واخوه مع الاخ الثالث الذي قال لن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي واما في السابع فبان يقال الطائفة اكثر من الواحد واما في الثامن فبان يقال المراد بالاخوة في الاية اكثر من الاثنين وحجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين واما عن الاية الاخيرة فبان فائدة التقييد اخراج الشيء عن الحكم ان كان الوصف مقيدة والا فالتوضيح فحسب لا يتصور الاول هيهنا لتحقق الاجماع على دخول السبعين في الحكم فتعين ان يكون الوصف كشفيا وعن العاشر ان المراد منه انعقاد الجماعة وحصول فضلها بالاثنين لا اطلاق الجماعة عليهما لان داب الشارع بيان الشرعيات لا تعليم اللغات وعن الحادي عشر انه كما تقدم ليس البحث فيما يفيده لفظ الجمع بل فيما يتناوله صيغه وارجعها عن الاخر

الفصل الثاني في مسائل متعلقة بهذا الاصل وفيه مسايل الاولى اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وحكم بالشفعة للجار فالحق انه يحمل على العموم وفاقا للحاجبي والعضدي وخلافا للاكثر لنا انه عدل عارف باللغة والمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه وايضا قد ثبت انه يجب علينا العمل بظاهر ما رواه العدل وهنا ايضا خبر رواه عدل فالعمل بظاهره وهو العموم واجب وايضا لو لم يجب حمله على العموم فلا يبقى شيء يجب حمله عليه في الاخبار اذ المنتفي لم فيهما واحد وكل مانع يتصور وجوده

ههنا

ههنا يتصور وجوده في ساير الاخبار ايضا احتج الخصم بوجهين احدها ان الحجة في المحكي لا في الحكاية والعموم فيها لا فيه وجوابه ان المفروض ان العلم بالمحكي يحصل بهذه الحكاية فمن اين يعلم انه لا عموم فيه بعد عمومها بل يجب الحكم بكونه عاما لحجية الخبر الواحد وقوله لا حجة في الحكاية مسلم ان اراد عدم حجيتها في نفسها وان اراد عدم حجيتها مطلقا فممنوع لكونها حجة باعتبار حكايتها عن قول الشارع وثانيها انه ربما كان المحكي خاصا فتوهم الراوي عاما او ظن العموم لدخوله وجوابه ان بعد ثبوت حجية اخبار الآحاد لا اعتناء بامثال هذه الاحتمالات والا فلا يكون شيء من الاخبار حجة لامكان جريان بعضها في كل منها المسئلة الثانية الكلام الذي لا يستقيم الا بتقدير ويسمى بالمقتضي بصيغة الفاعل لاقتضائه تقدير كلام لو فاتها يحمل تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها ويسمى ذلك المقدر بالمقتضى بصيغة المفعول لاقتضاء المقتضي اياه او لا يحتمل الا تقديرا واحدا فعلى الثاني يتعين تقديره لا ما يحتمل الا تقديره ولا نزاع فيه وعلى الاول فاما يثبت من دليل تعيين ما يجب ان يقدر او لا فعلى الاول يجب تقدير ما يدل الدليل على تعيينه ولا كلام فيه ايضا واما على الثاني ففي كونه مجملا بين كل واحد محتمل له وكونه مجملا بين الكل وكل واحد محتملا لكل منهما او كونه عاما في جميع ما يصلح ان يقدر فيه اقوال ثلثة خيرها اوسطها لنا ان التقدير والاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا مع الدليل والمقتضي والدليل والمقتضي فيما نحن فيه عدم استقامة الكلام بدون الاضمار واستقامته معه ولنسبة ذلك المقتضي الى الكل وكل واحد على السواء لعدم استقامة الكلام بدون تقدير شيء واستقامته مع تقدير احدهما فالمصير الى احدهما ترجيح ترجيح من غير مرجح وهو بط احتج من قال بكونه عاما في الجميع بوجهين احدهما ان اضمار الكل راجح لانهم اتفقوا على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز يحمل على الاقرب وفيما نحن فيه يتعذر حمل المقتضي على حقيقته

فلا بد من الحمل على المجاز والمجازات هيهنا متعددة والحمل على الكل اقرب المجازات الى الحقيقة لان المقتضي اما منفي او مثبت فعلى الاول يكون نفي جميع احكامه اقرب اليه من نفي بعضها لان نفي الجميع يجعله كالعدم فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض وعلى الثاني يكون اثبات جميع احكامه لشيء اخر اقرب اليه من نفي بعضها لان نفي الجميع لشيء اخر يجعل هذا الشيء كالمقتضي فكانه قد ثبت بخلاف اثبات البعض وجوابه ان هذا وان كان مرجحا للحمل على الكل ولكنه معارض مع مرجح الحمل على البعض وهو ان الحمل على الكل يقتضي تقديرات متعددة بخلاف الحمل على البعض والتقدير خلاف الاصل وهو كلما كان اقل كان اولى فح فالمرجحان يتساقطان ويبقى الحمل على احدهما بعينه بلا مرجح فيكون مجملا وثانيهما ان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار انهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو بط او يضمر واحد منها فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب وجوابه انه انما يلزم الترجيح من غير مرجح لو كان البعض المضمر معينا اما مع كونه مبهما يصدق على كل واحد من الابعاض على البدل فلا يلزم واحتج من قال بكونه مجملا بين كل واحد محتمل له وغير محتمل للكل اما على نفيه لاقتضائه الكل واحتماله فبانه لا يفيد شيء ولا يضمر الا مع مقتضي له ودليل عليه وحاجة اليه ولا يمكن تقدير الكل الا بعد تقدير افراده وابعاضه ولا يتحقق اضماره الا باضمار كل فرد فرد منه فلتقدير العام لابد من تقدير كل بعض اولا وبعد تقدير واحد من الافراد يتحقق ما يقتضيه المقتضي فيرتفع اقتضائه فان المقتضي للتقدير استقامة الكلام وهو قد استقام بتقدير فرد واحد فما المقتضي لتقدير ساير الافراد حتى يتحقق بتقديره تقدير الكل وجوابه ان هذا يتم اذا كان عدم استقامة الكلام مقتضيا للتقدير فقط فيتحقق مقتضاه بمجرد التقدير ولكنه مقتض لشيئين

احدها

احدهما التقدير وثانيهما الجهل بمراد المتكلم فلا بد في استقامة الكلام من اظهار المقدر مع العلم او الظن بمراد المتكلم والاول وان تحقق بمجرد التقدير ولكن الثاني لا يتحقق فيكون مراده مجملا فايدة اذا عرفت انه اذا كان المقتضي بالفتح متعددا لا يعين المقدر الا بدلالة او امارة فليعلم ان من الامارات تبادر واحد من المحتملات الى الذهن وسبق اليه فان التبادر امارة على انه المراد كما في كلام اضيف فيه التحريم الى الاعيان فانه يتبادر الذهن في مثله الى مقدر معين كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء ومنها ما اذا نفي فعل وثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيحة فان المتبادر منه ح نفي الصحة اللازم منه نفي المسمى شرعا لان الصحة اما جزئه او شرطه وكيف كان يلزم من نفيها نفيه كقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ومنها ما اذا نفي فعل وثبت كونه حقيقة فيه في المصدر فان المتبادر منه ح نفي الفايدة نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما يفيد وقد عد الاستاد المحقق دام ظله العالي من الامارات الدالة على تعيين المقدر ان يدل المقتضي على نفي ذات شيء ولم يمكن حمله على الحقيقة لعدم ارتفاعه راسا فتعين حمله على المجاز وكان مقدر معين اقرب المجازات الى الحقيقة فانه يتعين ح تقديره للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حمل على الاقرب اليها المسئلة الثالثة اذا حكم الشارع في واقعة تقع على وجوه عديدة بحكم من غير استفصال للوجوه فهل يفيد ذلك الحكم العموم اي يحكم في جميع وجوه هذه الواقعة بهذا الحكم ام لا فذهب الاكثر الى الاول وهو المراد من قولهم ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يفيد العموم وذهب بعضهم الى الثاني اي الى انه لا يفيد العموم بل يكون مجملا فلا يمكن الاستدلال به وهو المراد من قولهم حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال

كما هو شأن الاجمال ويسقط بها الاستدلال وفصل والدي المحقق دام ظله العالي فقال
بافادته العموم في بعض الصور وعدم افادته له في بعض اخر على التفصيل الآتي واليه ذهب
بعض المتأخرين احتج الاول بانه لو كان في الحكم فرق في وجوه الواقعة لاستفصل الشارع
العالم بالوجوه حتى يحكم على كل وجه بحكمه ولم يكن يحكم بالعموم والا لزم الاغراء بالجهل
وفيه انه يمكن ان يكون عدم استفصاله لعدم الاحتياج اليه لكون بعض الوجوه ارجح او
اغلب بحيث ليسبق الذهن اليه عند الاطلاق او كان حكمه مخصوصا بواقعة معينة متحققة
وكان عالما على الوجه الذي عليه وقعت الواقعة فلم يكن فائدة في الاستفصال وههنا تفصيل
يأتي ذكره واحتج الثاني بان عدم الاستفصال يحتمل ان يكون لعدم اقتضاء الوقت
او كان الشارع قد استفصل من الوجوه وحكم على كل وجه بحكمه ولكن لم نطلع على الاستفصال
او كان عالما بان السائل يعلم تخصيص الحكم باحد الوجوه لمقدمة سابقة فلذلك لم يستفصل
او كان الحكم خاصا بواقعة متحققة كان الشارع عالما بوجهها الى غير ذلك من الاحتمالات
وبعد جريان تلك الاحتمالات لا يبقى وثوق بعمومه فلا يستدل به عليه وفيه انه لا شك ان
الظاهر من ترك الاستفصال هو العموم وظاهر كلام الشارع حجة لنا وبمجرد هذه الاحتمالات
البعيدة لا يخرج عن ظاهره ولو كنا نعتني بامثال هذه الاحتمالات لم يبق لنا حجة
للاحكام في كلام المعصوم وقال والدي العلامة دام ظله العالي في بيان ما اختاره من
التفصيل والاستدلال عليه والحق ان يقال ان السؤال اما عن واقعة وقعت في الوجود وهي
محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او عن واقعة لم تقع بعد بل يسأل
عنها على تقدير وقوعها ولها وجوه كذلك فعلى الاول ان علم اطلاع المسئول على الواقعة
بالوجه الذي وقع فالحق انه لا يفيد العموم سواء كانت الوجوه المحتملة متساوية او بعضها

وهو ما وقعت عليه الواقعة راجحا من الوجوه الاخر او مرجوحا منها لان حكمه ح ينصرف الى الجهة
الخاصة للواقعة المخصوصة فلا يتناول غيرها وان علم عدم اطلاعه عليها فان كان بعض الوجوه
المحتملة ارجح من حيث الوقوع فيحمل عليه والا فيقتضي العموم والاشتمال على جميع الاقسام التي
ينقسم اليها اذ لو كان الحكم خاصا لاستفصل فان اطلاق السؤال وابهام الجواب وارسال الحكم
من غير تفصيل يقتضي استواء الاحوال في غرض المجيب عرفا فلو كان في قصده الاختصاص ببعض
ولم يبينه لزم الاغراء بالجهل وهو ينافي الحكمة وكذا الحكم ان لم يعلم اطلاعه وعدم اطلاعه
لان الاصل عدم الاطلاع لما تقدم من اصالة عدم الحادث الى ان يعلم الوجود وعلى الثاني
فان كان بعض الوجوه ارجح من الباقي في نظر المجيب وكان شايعا بحيث يقع الوقوع
غالبا عليها يحمل عليه لظهور انصراف الجواب الى الغالب الراجح والا فيفيد العموم لما تقدم
واقول للمقام زيادة تفصيل يختلف الحكم في بعض اقسامها وهي ان نقول ان حكم الشارع
في الواقعة المذكورة بحكم لا يخلو اما ان يكون بعد سؤال سائل عنه او لا بل يحكم فيها من غير ان يكون
جوابا لسائل وكل منهما اما يكون حكما بالواقعة المتحققة او المفروضة فان كان الحكم على
الواقعة المفروضة مطلقا فالامر فيه ما ذكره بقوله دام ظله وعلى الثاني الى اخره وان كان
الحكم على الواقعة المتحققة فان لم يكن الحكم جوابا للسائل بل يحكم فيها بالحكم من غير سؤال
كما اذا سمع ان شخصا تزوج عشرة نسوة فبعد ان يلاقيه يحكم عليه بمفارقة اربع منهن فان
علم اطلاعه على الوجه الذي وقعت عليه لا يفيد العموم اذ لا يقتضي له وان علم عدم اطلاعه
عليه يحمل على العموم قطعا لما ذكره بقوله دام ظله اذ لو كان الحكم خاصا الى اخره ولانه لو لم
يكن الحكم عاما بل كان مختصا ببعض وجوه الواقعة ولم يكن الحاكم مطلعا على الوجه وجهها
فلا يصح الحكم على الاطلاق لامكان ان يكون الواقعة المحققة على وجه لا يكون هذا حكمه

وان كان الحكم جوابا للسؤال مثل ان يقول السائل زوجت عشرة فقال الشارع فارق اربعهن
فان علم عدم اطلاعه على الوجه يحمل على العموم لما مر وان علم اطلاعه عليه فاما يعلم اطلاع
اطلاع السامع على اطلاعه على الوجه او يعلم عدم اطلاعه او لا يعلم شيئا منهما فان علم اطلاعه
عليه فلا يمكن ح الحمل على العموم لما ذكره بقوله دام ظله لان حكمه ح ينصرف الى وان علم
اطلاعه عليه فالاظهر ح ان يحمل على العموم لان الشارع الذي يعلم ان كلامه حجة للامة
ويعلم ايضا ان السامع يحمل امثال هذا الكلام على العموم اذا لم يعلم اطلاع الشارع
على الوجه ولم يعلم انه هل يعلم اطلاعه عليه ومع ذلك حكم من غير استفصال فالظاهر انه
الحكم ح عام غير مختص بوجه دون وجه والا يلزم الاغراء بالجهل وان لم يعلم الاطلاع وعدم
الاطلاع في الاقسام الثلثة فالظاهر ح ايضا الحمل على العموم لما ذكره دام ظله من ان الاصل
عدم الحادث الى ان يعلم وجوده فان علومهم عليهم السلام حادثة ولا شك ان عدم الحادث
يقطع به وباستمراره الى حدوث علة وجوده ويشك في حدوث العلة فلا ينقض اليقين بالشك
المسئلة الرابعة قد وقع الخلاف في خطاب الشارع بما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطابات
الواردة بصيغة النداء مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ويا عبادي ويا امتي
ويا ايها المسلمون وكلمة الخطاب مفردا كانت ككاف الخطاب وتاءه او تثنية مثل انتما
او جمعا مثل كم وانتم والاوامر والنواهي مثل الزانية والزاني فاجلدوا ولا تقربوا الزنا الى امثال
ذلك من الخطابات ويشترك في حكم الموجودين والمعدومين جميعا في كونها حقيقة في الموجودين
فقط من الحاضرين او الغائبين او كليهما او في الموجودين والمعدومين على اقوال التي اما
في الوضع او الاستعمال او الارادة وبالجملة فقال بعضهم انه حقيقة في الموجودين والمعدومين
ويكون ثبوت حكمه للجميع بهذا الخطاب حقيقة وذهب بعض اخر الى انه مختص بالموجودين في مجلس

التخاطب واستعمالها في ما سواهم استعمال مجازي فيكون ثبوت حكمه لغير الموجودين في المجلس
بهذا الخطاب لكن مجازا وقال طائفة انه مختص بالموجودين في مجلس التخاطب ولا يجوز
استعماله في غيرهم مطلقا وثبوت حكمه لما سواهم من الغائبين او المعدومين بدليل اخر
كالاجماع او نص او غيرهما وذهب طائفة اخرى الى انه مختص بالموجودين في زمان الخطاب
وثبوت حكمه للمعدومين بدليل اخر والذي نااذهب اليه ان امثال هذه الخطابات موضوعة
للخطاب بالموجودين الحاضرين في مجلس التخاطب حقيقة فيه وانه يصح استعمالها في الغائبين
والمعدومين وكذا عليهما وعلى الموجودين في المجلس معا وذلك الاستعمال والاطلاق يمكن
ان يكون على سبيل الحقيقة اي على نحو لا يلزم استعمالها في غير ما وضع له وان يكون على سبيل
المجاز ايضا وان هذه الخطابات الصادرة من الشارع مستعملة في الموجودين من الغائبين
والحاضرين والمعدومين معا واستعمالها في الجميع يصح ان يكون على سبيل الحقيقة وان
يكون على طريق المجاز مع كون استعمالها على سبيل الحقيقة اولى وارجح فلنا اربعة مطالب
الاول ان هذه الخطابات ليست حقيقة الا في الحاضرين من حيث الوضع والثاني انه يمكن
استعمالها في غيرهم من الغائبين والمعدومين على نحو لا يلزم الاستعمال في غير ما وضعت له
وانه يمكن استعمالها فيه على سبيل المجاز ايضا والثالث ان خطاب الشارع شامل للمعدومين
والغائبين بنفسه ولا يحتاج الى ستند الشركة والرابع ان شموله لهم على سبيل الحقيقة
ارجح من شموله لهم تجوزا لنا على الاول تصريح ارباب اللغة بوضع تلك الخطابات
للموجودين الحاضرين كيف وحقيقة خطاب المشافهة ليس الا توجيه اللفظ الى الغير
للافهام فلا يتوجه الى الجماد الموجود فضلا عن المعدوم وايضا المعدوم غير مندرج تحت
الذين امنوا ولا تحت الناس ولا تحت العباد لانه معدوم وليس شيئا فضلا عن كونه انسانا

او مؤمنا او عبدا فانه اذا انتفى الجنس كيف يبقى فصله واما ما روى عن الخليل عم انه اذن
في الحج فاجابه من في الاصلاب والارحام فلعله كان ندائه للمعدومين وخطابه اليه مجازيا
يكفي فيه الحضور الذهني كما ياتي تحقيقه وكذا ما روى من نزول القران في ليلة القدر الى البيت
المعمور دفعة ثم نزوله منجما على حسب المصالح فالتقضي عنه بان القران قبل توجيهه الى
المخاطبين لم يكن خطابا بل كان من قبيل الكلمات المحررة للخطاب ولنا على الثاني اي على صحة
استعمالها في المعدومين والغائبين او فيهما وفي الحاضرين حقيقة ومجازا اما على صحة استعمالها
في الغائبين والمعدومين او فيهما وفي الحاضرين حقيقة فلان الخطاب لغة توجيه الكلام للافهام
اعم من ان يكون بلا واسطة وان يكون بواسطة ولا دليل على تخصيص التوجيه بالاول فالاول
كما اذا خاطب شخص جمعا من الحاضرين بالتكلم والثاني كما اذا خاطب جمعا من الغائبين با
لكتابة او بواسطة شخص اخر فيصدق عليه انه وجه كلاما الى الغائبين لافهامهم او جمعا من
المعدومين كذلك كما اذا كتب وصية لاولاده الذين لم يتولدوا بعد او اوصى الى شخص اخر
ان يقول لهم ذلك ويمكن ان يكون خطاب واحد من قبيل الاول بالنسبة الى جماعة ومن قبيل
الثاني بالنسبة الى جماعة اخرى كما اذا خاطب جمعا من الحاضرين وامرهم بتبليغ هذا الخطاب
الى الغائبين او الى من سيوجد بعد ذلك ولا يخفى ان الخطاب يتحقق في الاول بمجرد تكلم المخاطب
وفي الثاني يتحقق ويوجد بعد الوصول الى المخاطبين فيكون ايضا خطابا بالموجودين الحاضرين
وتوضيح ذلك ان المتكلم اذا تكلم مشافهة فيختص بالموجودين واذا انزل الخطاب بصورة المشافهة
فلا يختص بهم بل يعم غيرهم ايضا وكيفيته بان يامر جماعة واحدا بعد واحد بتبليغ ذلك الى مكلفي
زمانهم ويكون ذلك محفوظا في الكتب مرجعا اليه من يريد ولهذا يجوز الوصية بالاوامر
والنواهي مكتوبة في طومار الى من انتسب الى الموصي بعد بطون وقد يقع ذلك في وصيته على تم

وغيره

وغيره من غير شائبة قبح اصلا ولا شك ولا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات
واوامر ونواهي ويدفعه الى انسان ويقول له ان هذه الخطابات والاوامر والنواهي لكل من اطلع على
كتابي وشغلك ان تبلغها الى الناس فمن بعدك ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا يرتاب
العقل في ان المخاطب حينئذ هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما
وخطابات الكتب والمراسيل كلها من قبيل خطاب الغائب وايضا خطابات المصنفين
مثل قولهم اعلم وتامل من هذا القبيل واذا عرفت ذلك فيظهر لك انه يصح ان يخاطب
احد جميع الناس من الموجودين والذين سيوجدون الى يوم القيمة بخطاب يكون خطابه
الى السامعين خطابا بلا واسطة والى البواقي خطابا بالواسطة فيتحقق خطابهم بعد
تحققهم ووصول الخطاب اليهم واما على صحة استعمالها فيهما مجازا فان من اقسام
المجاز مجاز المشابهة وهو ان يطلق على شيء لفظ وضع لما يشابهه ويمكن استعمال اللفظ
الموضوع للاستعمال في الموجودين الحاضرين وهو خطاب المشافهة في الغائبين وفي المعدومين
بهذا النحو من المجاز اما في الغائبين فلانهم شركوا مع الحاضرين في الوجود وفي صدق
العنوان اذا كان الخطاب بنحو النداء والموصول فلا حاجة فيه الى التجوز فيهما بقي الفرق
بينهما في الحضور والغيبة فالمتكلم ان يجسمهم في الذهن حتى يحصل لهم الحضور الذهني
ويطلق عليهم ما وضع للحاضر الخارجي باعتبار ما بينهما من الحضورين من المشابهة واما في المعدومين
فلانه بعد ان يحضرهم المتكلم في الذهن يحصل لهم الحضور والوجود الذهنيين فيطلق عليهم
ما وضع للموجود الحاضر الخارجي باعتبار ما بين الوجودين والحضورين من المشابهة ويمكن في
الاخير ان يكون احد المجازين وهو التجوز في الحضور مجاز المشابهة والاخر وهو التجوز في الوجود
مجاز المشارفة واما على صحة استعمالها فيهم جميعا مجازا فان من اقسام المجاز التغليب ويكون

هذا الاستعمال تغليبا ويمكن ان يكون هذا الاستعمال من قبيل استعمال اللفظ في الحقيقة
والمجاز معا ايضا ثم لا يخفى ان كون هذا الاستعمال مجازيا مبني على تخصيص ما يشترط في الخطاب
المشافهة من الوجود والحضور بالخارجيين ولو قلنا بكونهما اعم من الخارجيين والذهنيين
يكون هذا الاستعمال ايضا حقيقة هذا وان قيل قد مر ان الخطاب هو التوجيه للافهام والعمل
بمضمون الخطاب وفيما فرضت يكون الخطاب الى الموجود الذهني وهو لا يصلح لهما قلنا الخطاب
على قسمين خطاب تنجيزي وخطاب تعليقي وما اشترط فيه الفهم والعمل بالفعل هو الاول واما
الثاني فيتوقف فيه العمل على حصول الفهم ومعلق عليه ولا يشترط فيه الفهم بالفعل بل يكفي
فيه فهمه بعد وجوده الخارجي ووصول الخطاب اليه ولنا على الثالث اي على ان الخطابات
الصادرة من الشارع شاملة للموجودين والمعدومين مستعملة فيهما معا عام لهما خطاب
اليهما لكن الى الموجودين الحاضرين بلا واسطة والى المعدومين والغائبين خطاب بواسطة
فيكون الاحكام مستنبطة منها نفسها من غير احتياج الى مستند الشركة وجوه الاول انه
لا شك في ان جميع المكلفين من الموجودين والمعدومين الذين يوجدون الى يوم القيمة مشتركون
في التكليف ولا شك ايضا ان الشارع حين الخطاب كان عالما بان المعدومين او الغائبين
يشاركون الحاضرين في التكليف بالعمل بمضمون الخطاب ح كان حضور غير الحاضرين حاضرة
عنده على سبيل الكلية والاجمال وبعد ذلك فنقول لو لم يكن خطابات الشارع من الكتاب
والسنة خطابا الى جميع المكلفين شاملة لجميع من يجب عليه العمل بمضمونه ولم يكن غرض الشارع
تبليغ هذا الخطاب الى غير الحاضرين ايضا بل كان قصده تخصيصه بالمخاطبين والاختصاص
في عمل غيرهم وتكليفه بمجرد الشركة لكان يجب عليه بيان الاشتراك على نحو لا يبقى بعده
شبهة وريب اصلا ويثبت لكل غائب ولاحق بحيث يبلغ حد البداهة انه يكون ذلك

هو الاصل

هو الاصل في تكليف غير الحاضرين وبيان الاحكام لهم وثبوته لغير الحاضرين يكون اما بالكتاب
او السنة او الاجماع او الدليل العقلي والكتاب خال عما يدل على الاشتراك فانا لم نعثر على اية تدل عليه
والاجماع ايضا من مسائل الاصولية التي لم يكن في زمان الشارع منه عين ولا اثر ولم يكن في الاحكام
عليه تعويل حتى يقتصر الشارع عليه في اثبات الاشتراك وكذا لا يصح من الشارع الاكتفاء في اثبات
التكليف والاحكام بالدليل العقلي وجمهور على انه لا دليل يدل على الاشتراك فبقي ان يكون
ما يبين به الشارع الاشتراك هو السنة ولا شك في ان المتواتر منها غير موجود في امثال هذا
الزمان وكان الشارع عالما بذلك فبقي ان يكون بيان الشارع لاثبات تكليف غير الحاضرين
باخبار الاحاد وهل يحكم عاقل على ان يكتفي الشارع المبعوث الى كافة الناس الموجودين والمعدومين
ببيان الحكم لطائفة قليلة من الناس ويقتصر في بيان الاحكام واثبات التكليف الذي هو الباعث
على البعثة وهو الغاية لارسال الرسول وانزال الكتاب لساير المكلفين من الغائبين واللاحقين
من زمن البعثة الى قيام القيمة بخبر واحد يعلم انه يختلفون في حجيته وعدمها بل يقول
كثير منهم بعدم حجيته ولا يكون ذلك الخبر متواترا ولا بين الامر بل ينقله بعضهم ولا يصل الى
بعض اخر بل الى كثير منهم بل لا يوجد خبر صحيح اصلا وكيف يحكم عاقل بذلك فان قلت قد نطق
الكتاب بذلك حيث قال وما ارسلناك الا كافة للناس وورد اخبار كثيرة ايضا كقوله عم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله بعثت الى الاسود والاحمر الى غير ذلك قلت اما الاية فلا
دلالة لها اصلا اذ للخصم ان يقول ان الناس لا يصدق على المعدومين وكذلك الاسود و
الاحمر في الخبر والجماعة يتحقق بطائفة من الناس فلا يشمل المعدومين فان قلت يرد
النقض على قولكم الاحكام التي بينها الشارع باخبار الاحاد قلنا بعد الجواب بالفرق
بين هذا الامر المهم وبين جزئيات الاحكام انه قد قرر لنا قواعد يرجع اليها عند تعذر

الخبر او فقده او تعارضه مع خبر اخر من العمل باصالة البرائة او الاستصحاب او طرح الخبر او
العمل بالاشهر او الاوفق الى غير ذلك وثبت تلك القواعد بالتواتر المعنوى ولا يمكن الرجوع
اليها فيما نحن فيه ووجه ظ الثانى انه قد ثبت قبل فى اثبات الكتاب والسنة حجية لنا اى
يجب علينا العمل بهما مع قطع النظر عن جميع ما سواهما وكنا بينا ان كل خبر صحيح او اية محكمة حجة
يجب العمل به والدليل الذى يدل على ان الخبر الصحيح او الاية المحكمة حجة لا يحتاج الى ضميمة اثبات
الاشتراك بل يدل على وجوب العمل به ولو قطع النظر عن اشتراكنا مع الموجودين فى زمان
الخطاب والمخاطبين بهذه الاية او الخبر بل يدل عليه لو فرض عدم اشتراكنا معهم فالدليل
الدال على حجية الكتاب او الخبر لنا ووجوب العمل به علينا يدل على كونه خطابا الينا انه شاملا
لنا وهو المطلوب الثالث ان روايات كثيرة تدل على ان كثيرا منها نزل فى الائمة عليهم السلام
وان الخطاب اليهم الرابع انه ورد الامر بقول لبيك ربنا عند قرائة قوله تم يا ايها
الذين امنوا ويا ايها الناس وقول لا بشئ من الائك رب اكذب عند قراءة قوله فباى
الاء ربكما تكذبان وغير ذلك وبضميمة عدم القول بالفصل الى هذين الدليلين يثبت تمام
المطلوب فانه اذا ثبت منهما ان بعض الخطابات شاملة للمعدومين يثبت شمول جميعها
لهم سواء كان من خطاب الله او واحد من المعصومين لعدم القول بالفصل الخامس قوله تم
لينذركم به ومن بلغ وجه الاستدلال انه لو لم يكن القران خطابا الى من بلغ بل كان مختصا
بالمخاطبين فكيف ينذرهم به وهذا صريح فى ان جميع خطابات القران خطاب الى غير
المخاطبين مع الواسطة السادس ما رواه ابن بابويه فى العيون بسنده عن الرضا تم عن ابيه
ان رجلا سال ابا عبد الله تم ما بال القران لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال
ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو فى كل زمان جديد

وعند كل قوم غض الى يوم القيمة وصراحة هذه الرواية فى المطلوب ظاهرة السابع ما رواه
الكلينى بسنده عن ابى بصير قال قلت لابى عبد الله تم انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان
قال تم يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات
الكتاب ولكنه حى يجرى فيمن بقى كما جرى فيمن مضى ودلالتها على المطلوب فى غاية الصراحة و
الوضوح وهذه الادلة الثلثة تدل على ان جميع القران خطاب الى جميع المكلفين من المخاطبين
وغيره وان نسبته الى المخاطبين وغيرهم والى اهل كل زمان على السواء وبضميمة عدم القول
بالفصل يثبت المطلوب فى خطابات الرسول تم والائمة ايضا الثامن ما رواه فى الصحيح عن
ابى جعفر تم قال قال رسول الله تم اوصى الشاهد من امتى والغايب منهم ومن فى اصلاب
الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث وجه الاستدلال انه اوصى
ايضا من احاد افراد الخطاب فيدل هذه الرواية ان خطابه تم بهذا الحكم شامل لجميع من
وجد ويوجد الى يوم القيمة وبالضميمة المذكورة يثبت الشمول فى جميع افراد الخطابات
الصادرة من الشارع ولنا على الرابع اى على ان شمول الخطابات الصادرة من الشارع
لغير الحاضرين على سبيل الحقيقة دون المجاز اى على الطريق الاول من الطريقين اللذين
ذكرناهما لاستعمال الخطاب المشافهة فى غير الحاضرين والحاصل انها خطاب الى غير
الحاضرين بالواسطة وجهان احدهما انه قد ثبت ان خطابات الشارع شاملة لغير
الحاضرين وشمولها لهم يمكن ان يكون على سبيل الحقيقة حتى يكون خطابا اليهم بالواسطة
وان يكون على سبيل التجوز على النحو الذى ذكرناه ولا شك فى ان المصير الى التجوز انما هو
حين تعذر الحمل على الحقيقة ولو امكن به الحمل عليها لا مصار اليه وثانيهما الدليل الخامس
للمطلب الثالث وهو قوله تم لينذركم به ومن بلغ وجه الاستدلال انه لو كان شمول هذه الخطابات

على سبيل التجوز لكان الانذار كل فرد من افراد المكلفين سواء بلغ اليه او لم يبلغ لحضور
الجميع عند المخاطب حضورا وهميا غايته الامر انه لا تعذيب من لم يبلغ اليه باز تكاب ما انذر
منه فيعلم ان تحقق الخطاب يتوقف على الوصول فيكون خطابا بالواسطة هذا ولا يخفى انه
قد ظهر لك مما ذكر ان الخطاب على قسمين خطاب بواسطة وخطاب بلا واسطة والاول
انما يتحقق بعد العلم بان غرض المتكلم تبليغ هذا الخطاب الى غير الحاضرين فما لم يعلم ذلك
يحمل الخطاب على الثانى لان الاول يقتضى التبليغ وهو امر زايد على مضمون الخطاب فالاصل
عدمه حتى يعلم والا لزم التكليف بما لا يعلم وهو غير صحيح ثم اعلم ان الفرق بين ما اخترناه
وبين ما ذهب اليه المخالف الاول وهو ان خطاب المشافهة حقيقة فى الموجودين والمعدومين
بوجوه منها انه يكون الخطاب المشافهة على قوله خطابا الى المعدومين فى حال كونهم
معدومين اى حين صدور الخطاب بالفعل واما على ما اخترناه فلا يكون كذلك بل
يكون الخطاب الى المعدومين بعد تحققهم ووجودهم ومنها انه يكون الخطاب اليهم خطابا
بلا واسطة على قوله ومع الواسطة على قولنا ومنها انه يكون المعدومين ايضا من الموضوع
له على قوله ولا يكون منه على قولنا ومنها انه على قوله انما يلزم الاشتراك ان كان حقيقة فى
الحاضرين فقط ايضا او التجوز ان كان مجازا فيهم واما على قولنا فلا يلزم شئ منهما الا انه
يكون للخطاب فردين احدهما حقيقة فى الحاضرين والاخر فى غيرهم ومنها انه يتوقف استعمال
الخطاب فى الحاضرين فقط على قوله على قرينة على التجوز واستعماله فى كل من الحاضرين
والحاضرين والغائبين على قرينة على الاشتراك واما على قولنا فلا حاجة الى قرينة اصلا
لانه ان علم ان غرضه التبليغ من امر خارجى كما اذا علم ان غير الحاضرين يشاركون الحاضرين
فى الحكم او غير ذلك يكون الخطاب اعم وان لم يعلم ذلك فيحمل على الخطاب بدون الواسطة

هذا واحتج المخالف الاول وهو القائل بانه حقيقة فى الموجودين والمعدومين بوجوه اولها
انه لو لم يكن الرسول تم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا
معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامى ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها
بالنسبة اليه وانتفاء اللازم فبالاجماع وجوابه اولا ان عدم كون الخطاب حقيقة فى المعدومين
لا يستلزم عدم كون الرسول مخاطبا لمن بعده وعدم شمول خطابه له لامكان ان يتم مجازا
ويكون مخاطبا لهم بالخطاب المجازى على نحو ما مر وثانيا انه ان اراد بعدم كون الرسول
مخاطبا عدم كونه مخاطبا بالخطاب بدون الواسطة فمسلم ولكن لا ينحصر الخطاب والتبليغ
به وان اراد عدم كونه مخاطبا بالخطاب مع الواسطة فمم ووجهه ظ وثالثا انه لو سلم جميع
ذلك فلا يدل على كون الخطاب موضوعا للمعدومين ايضا حتى يكون دلالته عليهم دلالة
وضعية غاية الامر انه يصح الاستعمال ورابعا ان قوله لا تبليغ الا بهذه العمومات مم اذ
التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفى حصوله للبعض مشافهة وللباقين بنصب الدلايل
القطعية والامارات اليقينية على ان حكمهم حكم الذين شافههم وثانيها ان العلماء لم
يزالوا يحتجون على اهل الاعصار فى المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبى
وذلك اجماع منهم على العموم لهم وجوابه اولا ان الشمول المجازى يصحح الاحتجاج ولا يتوقف
على التناول حقيقة وثانيا ان شمول الخطاب مع الواسطة لهم يكفى فى الاحتجاج
وثالثها بعض ما ذكرنا فى دليل المختار من الايات والاخبار الدالة على نزول بعض
الايات فى الموجودين بعد الرسول وعلى كون نسبة القران فى جميع الازمنة واحدة وجوابه
اولا ما مر من كفاية التجوز فى ذلك وثانيا ان الايات والاخبار خطاب مع الواسطة
اليهم لا بدون الواسطة احتج المخالف الثانى وهو القائل بانه حقيقة وضعا

في الحاضرين ومجاز في غيرهم اما على الجزء الاول فبما ذكرناه وهو صحيح بقول به وعلى الجزء
الثاني بوجوه الاول انه لو تناول غير الحاضرين يكون من باب مجاز المشابهة او المشاركة
وهو آت في فصيح الكلام ويستعمل عند الخاص والعام ولو عم الحاضرين والغايبين و
المعدومين او احدهما يكون تغليبا والتغليب مجاز شايع عند اهل اللسان وارباب
البيان ومنه قولهم انت وزيد تفعلان كذا وجوابه انه ان اريد بهذا الدليل اثبات
جواز استعمال الخطاب مجازا فيما ذكر فالدليل يثبت ما اريد لكنه غير مفيد فيما نحن فيه
فايدة تامة اذ المطلب الاصلي هو بيان ان خطاب الشارع هل يعم غير الحاضرين ام لا و
ان اريد به ان الخطاب الصادر من الشارع يعم غير الحاضرين مجازا فلا يثبت بهذا الدليل
لان جواز استعمال المجازي لا يستلزم وقوعه بالفعل بل يتوقف على قرينة صارفة
الثاني قوله تعالى كن فيكون وجه الاستدلال به ان قوله كن خطاب الى ما سوى الله من العالم
ولا شك في انه كان حين الخطاب معدوما ولم يكن واسطة ايضا حتى كان خطابا بالواسطة
فلا يمكن ان يكون حقيقة فيكون مجازا وجوابه انه لا ريب في صحة الاستعمال المجازي على الحضور
الحضور الذهني والشهود العلمي ولكن لا يثبت بهذا عموم الخطابات التكليفية للمعدومين
اذ الاستعمال المجازي يحتاج الى قرينة صارفة في كل مورد خاص ووقوعه في بعض الموارد
لا يثبت وقوعه في الجميع والثالث ما ذكرنا من الآيات والاخبار المذكورة وجوابه ان الثابت
منها عموم الخطابات للمعدومين وهو اعم من ان يكون على سبيل التجوز او يكون على سبيل
الحقيقة بان يكون خطابا لهم بالواسطة وما لم الحقيقة يرجح الثاني واحتج المخالف
الثالث وهو الذي قال بكونه مختصا بالحاضرين وتوقف ثبوت حكمه لغيرهم على دليل
اخر بوجهين احدهما انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه والكاره مكابرة

ولا يوجه الكلام الى الغايب وهو ايضا ظ والجواب اولا فبالمعارضة بقوله تعالى كن فيكون
اذ لا شك في انه ليس خطابا الى الموجود لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا قوله تعالى الست بربكم
وثانيا ما ذكره والدي المحقق دام ظله العالي من ان السبب في عدم القول ان كان عقليا
وهو عدم صدق العنوان على المعدوم ففيه تم لان العنوان الخارجي وان لم يصدق عليه
ولكنه يصدق عليه العنوان الذهني وهو يكفي في صدق العنوان وان كان لغويا او عرفيا
وهو تحاشي ارباب اللغة او العرف عن ذلك فهو مسلم في الاطلاق الحقيقي دون المجازي
كما يشهد به محاوراتهم وكذا في الخطاب الى الغايب وثالثا انه انما تم ذلك في خطاب
البشر فلا يتم في خطابه سبحانه لان الموجودين في زمن الخطاب المعدومين عنده سواء
ورابعا بانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب بالمعدومين فقط فلا نم امتناع تعلقه
بالموجودين والمعدومين معا على سبيل التغليب وخامسا بان ما ذكره من عدم صدق
الناس ونحوه على المعدوم مسلم وكذا لا نقول انه خطاب اليهم حين صدوره بل نقول
انه خطاب بالواسطة اليهم فلا يكون خطابا اليهم الا بعد الوصول ولا ريب في ان
بعد وصوله اليهم يصدق عليهم العنوان وثانيهما ان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب
من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا
فالمعدوم اجدر ان يمتنع وعدم توجيه الكلام الى الغايب يمنع جواز الاستعمال فيه ايضا
والجواب اما اولا فبان الخطاب الذي يمتنع تعلقه بالصبي والمجنون انما هو الخطاب
التنجيزي واما التعليقي فلا مانع منه بل تعلق التعليقي بهما قطعا والقايل بتعلق
المشافهة بالمعدومين لا نقول بكونه منجزا بل معلقا بالوجود وكذا الغايب يتعلق به
الخطاب بعد الوصول اليه فيكون الكلام موجها اليه واما ثانيا فبان كل واحد من الصبي

والمجنون داخل تحت الخطاب غايته انه خص بالاجماع وهو لا يلزم عدم التناول واحتج
المخالف الرابع وهو الذي جوز استعماله في الغايب ولم يجوز اطلاقه على المعدومين
بالدليلين اللذين احتج بهما الثالث ولكن اسقط فيهما قيد الاخير وهو عدم توجيه
الكلام الى غير الحاضر وقد عرفت جوابهما المسئلة الخامسة قد اختلف في دخول المخاطب في عموم
ما القى اليه من الخطاب فذهب الاكثر الى دخوله فيه وفصل الحلبي فقال بانه ان كان مامورا
في اوله بالقول لم يدخل فيه والا دخل ثم انه ليس النزاع في دخوله في عموم الخطاب وما يفهم
به اصل الخطاب وكونه مخاطبا كدخوله في يا ايها الناس ويا عبادي ونحوهما لانه بديهي
لا يختلف فيه احد بل النزاع في دخوله في عموم ما تعلق لاجله الخطاب كدخوله في عموم من في
قوله زوجني من تريد والحق هو الاول لنا ان المقتضي للدخول وهو عموم اللفظ لغة موجود
والمانع مفقود لان ما يمنع الدخول هو وجود المخصص المعنى فان العام المعنى لا يترك
مقتضاه الا مع المخصص اليقيني ولا شيء هيهنا صالحا للتخصيص الا كونه مخاطبا والعلم كونه مخصصا
فيكون داخلا فيه احتج المفصل بوجهين احدهما ان الخطاب اذا كان مصدرا بالامر الى المخاطب
بالقول فيكون المخاطب امرا فانه اذا قال المتكلم للمخاطب قل يا ايها الناس اعبدوا فيكون الامر
بالعبادة هو المخاطب فلو كان نفسه ايضا داخلا في هذا الخطاب يوجب عليه العبادة ايضا فيلزم
ان يكون الواحد بالخطاب الواحد امرا ومامورا معا وهو باطل لان الامر اعلى رتبة من المامور
فلا بد من المغايرة وجوابه اولا ان ذلك لا يصح كليا فانه كثيرا لا يكون كذلك كما اذا كان
المخاطب مامورا بالامر كما اذا قال المتكلم للمخاطب قل لزيد قل يا ايها الناس اعبدوا فانه
لا شك ان المخاطب داخل في خطاب زيد ولا يلزم اتحاد الامر والمامور لان الامر بالعبادة
هو زيد وليس المخاطب امرا به بل هو امر بالقول وكما اذا قال الاب قل لابني زوجني لمن تريد

فان المخاطب امر بالتزويج ولا شك انه لو زوجها الاب المخاطب لا يلزم اتحاد الامر والمامور
وثانيا ان ما يتوهم اتحاد الامر والمامور نقول ليس المخاطب مامورا بالخطاب الذي القاه
نفسه بل مامور بخطاب المتكلم فانه خطابه مركب من امرين احدهما الامر بالقول وهو يستفاد
من لفظ قل وثانيهما الامر بمضمون الخطاب وهو العبادة في المثال المذكور وهو يستفاد
من الكلام الذي بعد الامر بالقول والمخاطب مامور بذلك الامر فيكون مامورا بخطاب
اخر غير الخطاب الذي القاه نفسه فلا يكون امرا ومامورا بخطاب واحد وثالثا ان
المخاطب ليس امرا اصلا بل الامر هو المتكلم والمخاطب ناقل لامره المسئلة السادسة
الحق ان كلا من المفهومين اي مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة عام بمعنى ان الحكم
يثبت بالاول في جميع ما عدا المنطوق من الصور التي يثبت فيها الوصف وينتفي بالثاني
عن جميع ما عداه للفهم العرفي ولزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لولاه والغزالي انكره مستدلا
بان العموم لفظ يتشابه ودلالته بالاضافة الى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية و
الجواب انه ان كان لا يسميه عاما لانه لا يطلق لفظ العام الا على الالفاظ فيكون النزاع
لفظيا وان كان يعني به انه لا يعرف منه ثبوت الحكم او انتفائه في جميع ما عدا المذكور
فباطل لان البحث عن ان المفهوم له عموم ام لا فرع على ان المفهوم حجة ولهذا قال والدي
المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين والظاهر ان الغزالي لا ينكر ذلك بل لا يطلق العموم
على هذا المعنى اما لان العموم عنده من عوارض الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فيكون النزاع
لفظيا او لان العام ما يقبل التخصيص والمفهوم لا يقبله لان القايل به يجب ان يكون
ملفوظا حقيقة او تقديرا والمفهوم ليس بملفوظ مطلقا لانه لازم عقلي يثبت طبعا للمذكور
فلا يجري في الارادة ولا يحتمل ارادة البعض وللاكثر ان يقولوا ان المفهوم ملفوظ تقديرا

فيقبل التخصيص المسئلة السابعة تعليق الحكم على العلة يفيد العموم بمعنى انه يوجد الحكم فى جميع صور وجود العلة ودليله بعد الاجماع كما مر فى مبحث القياس ان التعليق ظ فى استقلال العلة بالعلية وتخلف المعلول عن العلة المستقلة غير جايز فوجب ان يثبت الحكم حيث يثبت العلة واحتمال كونه جزء العلة المستقلة والجزء الاخر منها خصوصية المحل خلاف الظ على ان المرجح عندنا العلة التى علمت عليته باحدى الطرق المعتبرة من غير مدخلية شئ اخر الفصل الثانى فى الخاص وقد عرفت تحديده ثم التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ذلاله حكما او حكما فقط وقد يطلق على قصر غير العام على بعض مسمياته كاسماء العدد مثاله لفظ العشرة ليس عاما ومع ذلك اذا قصر على خمسة بالاستثناء منه قيل قد خصص والكلام ههنا انما فيما يتعلق بالتخصيص او بالمخصص فههنا فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بالتخصيص وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا فى العام المخصص هل هو حقيقة فى الباقى ام مجاز وفيه فقيل بالاول وقيل بالثانى وقيل فيه مذاهب اخر حرية بالاعراض عنها استدل الاول بان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرء عدم ارادة المخرج بالمخصص وجوابه انه كان متناولا له مع غيره والان تناول له وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له ورد بمنع عدم تناوله للغير فى الاثر فانه يتناوله فى نفسه وان حكم بالخروج بسبب اخر وفيه انه ان اريد بذات اللفظ جوهره وحيثية وضعه فمنع عدم تناوله للغير مسموع ولكنه لا يفيد لان مراد المجيب من قوله والان تناوله وحده انه تناوله وحده من حيث الارادة والاستعمال لا من حيث الوضع والارادة هى التى توجب تغير معنى الالفاظ من الحقيقة الى المجاز دون جوهر اللفظ لان كل لفظ استعمل فى معنى مجازى فبذلك بجوهره على معناه الحقيقى وان اريد بها اللفظ من حيث الارادة فلا وجه للمنع المذكور لان التناول حقيقة فى ارادة المتكلم كما ياتى تفصيله واحتج الثانى بان الباقى والكل مفهومان متغايران فلو كان

فلو كان حقيقة فى الاول كما فى الثانى لزم كونه مشتركا بينهما مع ان الغرض ثلاثة فى الالفاظ التى يثبت وضعها للعموم خاصة وللجانب عنه والدى المحقق دام ظله العالى بان ارادة الاستغراق منه باقية وانما يخرج ما يخرج بالمخصص فيرتفع الحكم الى الباقى وعلى هذا لا يراد الباقى وحده منه بل يراد فى ضمن الكل ولا ريب ان ما وضع للكل حقيقة فى البعض اذا لم يرد خاصة بل اريد فى ضمن الكل لانه لم يرد ح بوضع لاستعمال ثان بالوضع والاستعمال الاول والمجاز بخلاف ذلك اقول ان يثبت ذلك وهو بقاء ارادة الاستغراق فلا يبقى ريب فى كون العام حقيقة فى الباقى ولكنه لم يثبت والحاصل انه اذا خص العام فيحتمل امرين احدهما ان يكون مراد المتكلم منه هو الباقى وحده ويكون المخصص مخرجا لغير الباقى فعلى الاول يكون العام مجازا فى الباقى البتة لاستعماله فى غير ما وضع له وهو الباقى مع الغير وعلى الثانى يكون حقيقة فيه قطعا لما ذكره والدى دام ظله كما مر والذى يرجح عندى هو ان مراده الباقى وحده والمخصص قرينة اذ لو كان مراده جميع الافراد لزم ان اسند الحكم اولا الى الجميع ثم الى الباقى والذى يعلم من الخارج و يتبادر الى الذهن ان الحكم ليس مسندا الى الجميع فانه كيف يسنده اليه مع انه لا يعتقده ولما اريد الجميع ولانه لو اراد الجميع للزم انه لو قال له على الف درهم الا عشرة يحكم بانه اقر على نفسه بالالف اذ لا يصح الانكار بعد الاقرار والقول بان الحكم ح ايضا مسند الى الباقى وحده لا الى الجميع ينافى ارادة الجميع ارادة الجميع لانها يستلزم اسناده الى الجميع المسئلة الثانية اختلفوا فى ان منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الجاز الى ان يبقى مرتبة كانت حتى الى الواحد واليه ذهب الشيخ والسيد ره والعلامة الى جوازه الى اقل المراتب فيجوز فى الجمع الى الثلث وفى غيره الى الواحد والقاضى الى جوازه الى الاثنين وقيل الى الثلثة وذهب الاكثر ره ومنهم المحقق وصاحب العالم الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام فى غير ما ذكروا واختاره بعض مشايخنا

اصحابنا والدى اذا اذهب اليه انه لا يجوز تخصيصه الا الى ما يقرب مدلوله ولو فرض جوازه الى الواحد فيجوز لغة لا عرفا لنا على الاول انا استعمال العام فى الخصوص مجاز كما عرفت ولا بد فى مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز ولا يتصور هنا علاقة سوى المشابهة اعنى الاشتراك فى صفة وهى ههنا الكثرة فلا بد من تحقق كثرة تقرب مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة وتوهم ان العلاقة هنا هى الجزئية فان بعض الافراد بعض مدلول العام فهو جزء فاسد لان كل بعض من افراد العام بعض مدلوله لا ان الافراد ليست اجزاء له لان مدلوله كل فرد وهو العام الاصولى لا مجموع الافراد وانما يتصور تحقق الكل والجزء فى مدلوله لو كان مدلوله هو المجموع لا كل فرد قال والدى المحقق دام ظله العالى فى انيس المجتهدين ان العلاقة المتصورة فى استعمال العام فى غير ما يقرب مدلوله لا يخرج من احد امور اربعة المشابهة وهى مفقودة وفاقا وعلاقة الجزء والكل وهى ايضا مفقودة هنا اذ ليس الخاص الاصولى جزء العام لانها يتصور فى الكل المجموعى ليس هو عاما اصوليا فان العام الاصولى هو كل واحد ولا ريب ان نسبة الواحد الى كل واحد ليست نسبة الجزء الى كله نعم ربما ظن ان نسبة الواحد الى العشرة وهو المنزل منزلة العام نسبة الجزئية الا ان التصفح يعطى ان اطلاق اسم الكل انما يكون على جزء يكون المقصود منه بالذات كونه جزء مع عروض هيئة اجتماعية وحدانية كالانامل والاصابع لا الجزء المنفصل المستقل فى الوجود فلا يتحقق العلاقة المصححة وعلاقة الكلى والجزئى وهى التى يكون بين العام والخاص المنطقيين وهى ايضا مفقودة هنا لان الكلى يحمل على الجزئى ولا يحمل على فرد واحد من الانسان انه كل انسان بل يحمل عليه ماهية الانسان من حيث هى وهى كلى منطقى وعلاقة العموم والخصوص وهى التى يتصور بين العام والخاص الاصوليين اى بعض الافراد وكل واحد منها ولم يصحح احد تجوز نوعها ولم يستعمل فى كلام فصيح ولنا على الثانى

القطع

القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة فى البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت ما فى الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل دارى فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة ويطعن العقلاء على القائل ويسفهونه احتج الاول بوجوه منها ان العام اذا استعمل فى غير الاستغراق فليس بعض الافراد اولى من بعض وجوابه انه كيف ليس بعض الافراد اولى من بعض مع انه ليس مع بعضها ما يصحح الاستعمال فلا يصح الاستعمال فيه ومنها انه لو امتنع ذلك لكان للتخصيص واخراج اللفظ من موضوعه الى غيره وجوابه منع كون الامتناع للتخصيص بل لعدم وجود العلاقة او منع كونه للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد فى اللغة لغوا وينكر عرفا ومنها انه لو فرض ورود مخصص للعام الى الواحد جامع لشرائط العمل فعلى القول بعدم الجواز يجب طرحه مع انه حجة لا يجوز طرح مثله بعض الاعتبارات وجوابه اولا ان الظاهر ان مثل هذا المخصص لم يوجد فى الشرعيات وثانيا انه اشترط فى حجية المخصص كونه جامعا لشرائط العمل وكيف يجمعها مثل هذا المخصص مع انه خبر واحد مشتمل على الغلط فلا يكون حجة وحجة باقى الاقوال مع جوابه ظاهرة المسئلة الثالثة العام المخصص بالمبين حجة فى الباقى وفاقا للجمع الامامية واكثر العامة وقيل ليس بحجة فيه مطلقا وفصل ثالث فقال انه حجة فى اقل الجمع ورابع فقال انه حجة فيما بقى ان خص بمتصل وخامس فقال انه حجة فيه ان لم يفتقر قبل التخصيص الى بيانه وان افتقر فليس بحجة وسادس فقال انه ان كان منبئا عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا لنا بعد الاجماع اولا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل دارى فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا او فعل كذلك الحال الا فلانا فترك اكرام من وقع عليه النص على الاخراج عد فى العرف عاصيا وذمه العقلاء

على الخاص وذلك دليل على ارادة الباقي وثانيا ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي
مع القرينة كاستعماله في المعنى الحقيقي في افادة المعنى واذا افاد لفظ معنى فما الباعث على
عدم كونه حجة فيما يدل عليه وثالثا انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان لعدم دلالته عليه
معينا وعدم افادته له اذ لا باعث سواه وهو خلاف المعلوم اذ يفهم كل احد من قول القائل عندي
عشرة الا واحدا ان عنده تسعة ومن قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تسعمائة وخمسون عاما
ولانه لولا افادته للباقي لكان الاستثناء والتوصيف وبدل البعض واشباهها مخلا بالكلام
موجبا لصيرورة الكلام مهملا وبطلان ذلك ظاهر ورابعا احتجاج السلف به على ثبوتها
دايما من غير نكير كما احتجت فاطمة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر
والقاتل واحتج بقوله تعالى واحل الله البيع مع انه خص منه الربا واستدل امير المؤمنين عم
على الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت
والاخت الى غير ذلك وخامسا كون اكثر العمومات او جميعها كذلك فلو لم يكن حجة
لزم ابطالها وسادسا ان الحكم الثابت للعام قبل التخصيص كان ثابتا للباقي
والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يظهر المزيل ويتقرر ان العام قبل التخصيص حجة
في كل واحد فيبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في العدد المخرج ويتقرر اخر
المقتضي لثبوت الحكم في الافراد الباقية قبل التخصيص ثابت بعده والمعارض الموجود
لا يصلح مانعا فثبت الحكم لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما ان المقتضي ثابت فلانه
اللفظ الدال على ثبوت الحكم في الافراد اعني العام والدال على ثبوت الحكم في الكل دال
على ثبوته في الباقية واما انتفاء المانع فلانه لا شيء يصلح للمانعية الا التخصيص وهو
لا يمنع الا ثبوت الحكم في الافراد المخرجة وعدم ثبوته فيها لا ينافي الثبوت في غيرها وسابعا

تبادر

تبادر كل الباقي عن العام المخصص فظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المدار
في المحاورات على ايراد العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى غير التخصيص ولا يتوقف
المخاطب في الحكم بالمراد ولا يحكم باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة كل الباقي
والمنكر مكابر احتج من انكر حجيته مطلقا بوجهين احدهما ان حقيقة اللفظ العموم وسائر
ما تحته من المراتب مجازاته والباقي احدها فلما لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات يكون
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها فيبقى مرددا بينها فلا يكون حجة في شيء منها وثانيها
انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا واما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول اما
اولا فبان ذلك انما يكون اذا كانت المجازات متساوية وليس هنا كذلك لان الباقي
اقرب الى الحقيقة وقد عرفت انه اذا تعددت المجازات وكان احدها اقرب الى الحقيقة
يحمل عليها فان قيل هنا معارض بكون الاقل متيقن الارادة على جميع التقادير فسقط
اعتبار هذين الوصفين وبقي الاجمال قلنا لا فرق بين الاكثر من الباقي والاقل في تيقن
الارادة لان الاقل والاكثر متوافقان في تيقن الارادة قبل التخصيص والتخصيص لا يوجب
نفي ارادة الاكثر فان قلت يكون نافيا له فينفي ارادة الاقل ايض واما ثانيا فبان الاجمال
في المجازات المتعددة انما يكون اذا لم يكن قرينة على ارادة احدها وهي هنا موجودة
لان تخصيص غير الباقي دليل على ارادة الباقي والا لما كان وجه لتخصيص ما سواه بالتخصيص
وعن الثاني منع عدم ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص واحتج القائل بانه
حجة في اقل الجمع بان المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وجوابه اولا ان العام
قبل التخصيص محقق الدلالة على جميع الافراد وما اخذتم موجبا للتشكيك في ما فوق اقل
الجمع هو التخصيص لا شك انه ان كان موجبا للتشكيك فنسبته الى اقل الجمع وما فوقه على السواء

فيكون تخصيص الحجية باقل الجمع مما لا وجه له وثانيا انه لو صح ذلك لصح في الفاظ العموم
التي كانت من صيغ الجموع واما في غيرها فلا معنى لهذا التخصيص وثالثا انا نمنع كون الباقي
مشكوكا فيه بعد ثبوت الدلالة على وجوب الحمل عليه وحجج البواقي غير صالحة للتعرض لظهور
وهنها المسئلة الرابعة السبب الخاص لا يخصص العام المستقل سواء كان السبب سؤالا كسؤالهم
عن بئر بضاعة وجوابه عم بقوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه
او ريحه او غير سؤال كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ وذهب الشافعي في
احد قوليه وجماعة الى ان المعتبر خصوص السبب لنا ان المقتضي وهو عموم اللفظ موجود والمانع
مفقود لانه ليس الا خصوص السبب وهو لا يعارضه لعدم المنافاة وان الصحابة عمموا العمومات
المبنية على اسباب خاصة كاية السرقة واية الظهار واية اللعان ويؤيده قول الائمة عم في خبر
محمد بن مسلم لا يكون ممن يقول للشيء انه في شيء واحد احتجوا اولا بان عموم الجواب يوجب
تفويت المطابقة واجاب والدي المحقق دام ظله بانه طابق وزاد والزيادة غير مخرجة
عن المطابقة وثانيا بانه لو عم لم يكن لذكر السبب فايدة وما كان ينبغي ان يبالغ في
ضبطه وتدوينه قلنا انتفاء الفايدة ممنوع فان منها حصول القطع بدخوله وعدم جواز تخصيصه
بالاجتهاد والاطلاع على اسباب النزول والسير والقصص على ان نفس معرفته فايدة كما لا
يخفى وثالثا بانه لو عم لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد وبطلانه قطعي قلنا الملازمة
ممنوعة للقطع بدخول السبب ولا استبعاد في اختصاص شيء خاص من بين ما يتناوله العام
بالمنع من اخراجه بل لا تخصيص كالضمير والظن في غيره ورابعا بانه لو قال تغد عندي فقال
والله لا تغديت لم يعم قوله هذا كل تغد بل حمل على التغدي عنده حتى لو تغدى عند غيره
لم يحنث قلنا ذلك للقرينة المسئلة الخامسة اختلف في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

فالاكثر

فالاكثر الى انه لا يجوز وذهب بعضهم الى جوازه وهو مختار العلامة في التهذيب والى ما ذهب
جمع من متاخري اصحابنا رضي الله عنهم والراجح عندي بحسب الدليل في بادي النظر هو الاخير
ولكن الاحتياط هو العمل بالمشهور واما الدليل على الجواز فوجوه منها ان علماء الامصار في
جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ذكر ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه
المسئلة ولا علم لي بحثك عن المخصص فيتقرر ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان
الصحابة والتابعين كانوا يعملون بالخبر الواحد ومثلوا الذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم
ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره هنا بان يقال لم يطلب احد من
المنازعين في المسئلة التوقف عن صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى
بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واما ثبت عدم البحث في خبر
الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من
شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في معنى او
المتناولة بعمومها شيئا فاتلى عليه الاية لم يكن يحسر بانه لا حجة فيه ولعله مخصوص او
ماول فانظر حتى تنظر في تخصيصه وتاويله ولم يسمع المقابلة بمجيء لشيء بان هذا الدليل
معارض يحتمل المعارض فيصبر حتى تبحث وتفحص عنه ومنها ان الاصول الاربعمائة التي
كانت معتمد اصحاب الائمة عم لم يكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد
وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عم كانوا يعلمون ان كل
واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم
بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة عم امر بتحصيل كل تلك الاصول

ويمنع عن العمل ببعضها اذ معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة
للتقييد ومنها انا مكلفون بالعمل بما يفيده اللفظ والالفاظ العامة لا تفيد الا العموم
فيجب علينا العمل به حتى يظهر ما ينافيه وما ذكروه لاظهار المنافي من ادلة القائلين بعدم
جواز العمل قبل الفحص غير تام كما ياتي وقد استدلوا على المطلب بوجوه اخر غير تامة منها
انه لو وجب في التمسك بالعام طلب المخصص وجب في التمسك بالحقيقة طلب المجاز لان
ايجاب الطلب للتحرز عن الخطاء وهو مشترك بينهما واللازم منتف وفاقا والجواب ان
الخصم يقول بالفرق بين العام والحقيقة بان اكثر العمومات مخصوصة فيصير ارادة العموم
مرجوحا او مشكوكة بخلاف المجاز وما قيل من ان اكثر اللغة مجازات لا اصل له على ان
في الحقائق المحتملة لارادة المعاني المجازية منها بالاحتمال الراجح او المساوي اذا وردت
في الاحكام الشرعية يجب البحث عن المعاني المجازية لتحقق البحث عن كيفية دلالة الادلة
ومنها ان اية التثبت تدل بالمفهوم التثبت عن مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت
والجواب ان المتبادر من سوق الاية هو التثبت في صدق النبا وكذبه لا في معناه ومراده تامل
وهو ظ ومنها اية النفر وجوابه ظ استدل القائل بوجوب الفحص بوجوه الاول ان الاجتهاد
بذل الجهد واستفراغ الوسع فيجب على المجتهد البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والنظر في وجوه
الراجح والتخصيص في كيفية الدلالة وجوابه ان التخصيص خلاف الاصل فلا يجب على المجتهد البحث عنه
الا بعد علمه بوجوده وتحققه ولا يجب قبل ذلك وايضا ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على
المقصد بعد ثبوت اصل الدلالة فمم بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم يعلم كيفيته ولو تم
ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن
الكيفيات التي يتوقف ثبوت اصل الدلالة عليها فمم لكن المفروض ان في ذلك البحث قد حصل لانه

يثبت

يثبت وضع تلك الصيغ بازاء العموم الثاني انه لو لم يلزم استقصاء البحث عن الادلة وكيفية
دلالتها والفحص عن المعارض والمخصص بل جاز العمل بما يظفر به من دليل عام او خاص من غير
توقف على شيء اخر لزم بطلان الاجتهاد او كون كل احد مجتهدا وفيه ان الاجتهاد لا ينحصر في طلب
المخصص حتى يلزم من نفيه كون كل احد مجتهدا بل له شروط كثيرة ولوازم عديدة لا يكاد ان يحصى
وليس هذا الامر من افراد شروطه ولوازمه والثالث انه لو لم يلزم الفحص عن المخصص للزم عدم
لزوم الفحص عن المعارض ايض ويتخرج منه اصل فاسد وهو جواز العمل بكل ما وصل الينا
من دون الافتقار الى جميع الادلة والنظر في وجوه التراجيح وجوابه انه كلما ثبت لزوم الفحص
عنه بالاجماع ومثله فهو خارج بالدليل وما لم يثبت فنحن نسلم عدم لزوم الفحص عنه والرابع
انه قد شاع التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص وهذا لو لم يوجب الظن بوجوده فلا ريب
في ايجابه الشك بوجوده فلو عمل به قبل الفحص لزم العمل بالشك مع ان توقف حصول امتثال
امر الشارع على القطع او الظن بمراده في غاية الظهور وجوابه اولا ان شيوع التخصيص وبلوغه
الى هذا الحد ممنوع والمثل السائر صدر مبالغة وعلى فرض انه ليس كذلك فلم يصدر ممن كان قوله
حجة لنا فلا فائدة فيه وثانيا انه لو سلم شيوعه بهذا القدر فهو في مطلق التخصيص سواء كان
بمخصص متصل او منفصل والذي نحن فيه هو طلب المخصص المنفصل لانه الذي يحتاج الى الفحص
وهو قليل بالنسبة الى العام فلم يحصل ظن ولا شك بوجوده وثالثا انه لو كان التخصيص شايعا
بهذا الحد لكان من قبيل المجازات الراجحة فيلزم على المكلفين بعد الفحص عن المخصص وعدم
وجدانه حمله على الخصوص ايض كما هو شان المجازات الراجحة فانه لو لم يوجد القرينة على المجاز
الراجح يحمل عليه ايض او يتوقف اذا تساوى الاحتمالان وكلاهما باطلان اجماعا هنا وبالجملة
هذه المسألة محل الاشكال والتردد وقد بالغ كل من الطرفين في ما ذهب اليه فقال من لا يجوز

العمل الا بالفحص بطلان الاجتهاد لولاه وقال من يجوزه بانه خلاف ما عليه الاصحاب المعهودة لا
والمناط لا يعمل الا بالمشهور اي لا يتمسك بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فان وجد عمل بالمخصص
المخصص والا فبالعموم ويشترط حصول الظن بعدمه دون القطع لان القطع مما لا سبيل اليه
غالبا اذ غاية الامر علم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود في الواقع الفصل الثاني فيما
يتعلق بالمخصص وهو اي المخصص قسمان متصل ومنفصل والمتصل ما تعلق لفظا بما ذكر فيه العام
والمنفصل خلافه وبعبارة اخرى المتصل ما لا يستقل بنفسه والمنفصل خلافه والاول خمسة الاستثناء
المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض والثاني اربعة العقل والحس والعرف العام
والعرف الشرعي والسنة وفعله وتقريره والاجماع والدليل السمعي من الايات والاخبار وها
هي نذكرها في مقامين الاول في بيان المخصصات المتصلة وقد عرفت انها خمسة فههنا
قواعد خمس الاولى في بيان الاستثناء فاعلم ان المستثنى ان كان من جنس المستثنى منه فالاستثناء
متصل والا فمنقطع ويسمى منفصلا ايض والثاني لا مدخل له في التخصيص وفاقا لان قولك
جاءني القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى وانما يحصل التخصيص بالاستثناء المتصل فقط
وههنا مسائل لا بد ان يشار اليها المسألة الاولى الاستثناء المنقطع وان لم يكن له
مدخلية في التخصيص الا ان اهل اللغة اجمعوا على صحة استعماله والظاهر ان لفظ الاستثناء
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لكون المجاز خيرا من الاشتراك ولكون المتصل متبادرا
من الاستثناء ولكونه اظهر ما عرف ولان الاستثناء حقيقة هو اخراج الشيء عن شيء اخر وهذا
منتف في المنقطع لانه استثناء ما لا يدخل في المستثنى منه وكذا صيغه ايض حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع للتبادر الاول منها عند الاطلاق دون الثاني وعلى هذا فاذا ورد استثناء
بصورة المنقطع مثل قوله له علي ابل الا شاة فان امكن حمله على المتصل بالاضمار حتى يقال

ان معنى

ان معنى المثال الا قيمة شاة فيحمل عليه على القول بتقديم الاضمار على المجاز وعلى المنقطع على
القول بعكسه ومع قيام الصارف عن الحقيقة يحمل على المنقطع ويكون صحيحا ومع الاحتمالين
يحمل على الحقيقة لعدم جواز الحمل على المجاز مع امكان الحمل على الحقيقة وتحققه في بعض المواضع
لدليل اخر المسألة الثانية قالوا اشترط الاتصال العادي في الاستثناء وادعوا اجماع الادباء
عليه واستدلوا عليه بانه لولا اشتراطه لما استقر شيء من الايقاعات والاقارير ولم يتحقق
الحنث في الايمان والنذور ولم يعلم صدق ولا كذب لجواز ان يرد عليها استثناء بعد مدة
فيغير حكمها وبتقرير اخر لولا اشتراطه لكان ينبغي ان يستثنى من الاقرارات والطلاق والعتق
واشباهها بعد مدة نفيا لاحكامها باسهل الطرق والاجماع بخلافه وبانه لو صح انفصال
الاستثناء لما قال صلعم من حلف على شيء ثم راى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم
يوجب التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فنقول انهم ان ارادوا بقولهم يشترط الاتصال
في الاستثناء انه شرط في صحته لفظا وكونه موافقا لقواعد اهل اللغة الاتصال العادي
فهو مسلم ولا ريب فيه بل نقول لو لم يتصل الاستثناء بكلام ذكر فيه المستثنى منه لا يعد
استثناء لغة ولكن لا يصح الاستدلال عليه بما ذكروه لانه يمكن ان يكون الاستثناء بدون
الاتصال العادي صحيحا لغة ومع ذلك لا يختص به الايقاعات والاقارير والايمان
والنذور لنص خارجي شرعي كما في التخصيص في الكلام التام فانه يصح في اللغة ان يقول
اني طلقت الان من نسائي التي طلقتهن قبل ذلك بقولي نسائي كلهن طوالق زينب
واخرجتها منهن ولكن لا يختص به العام المذكور لا النص الشايع بل يجب ان يستدل
على اشتراط الاتصال بان اهل اللغة اجمعوا عليه واجماعهم في اللغة حجة وبان الاستثناء
ليس كلاما مستقلا بل هو متعلق بالكلام الذي ذكر فيه المستثنى منه ولا يصح الفصل بين المتعلق

والمتعلق بمدة كثيرة كما لا يصح الفاصلة المذكورة بين الفعل وفاعله او مفعوله فلا يصح ان يق
في يوم ضرب وفي يوم اخر زيد وان ارادوا انه شرط في وقوع التخصيص بالاستثناء الاتصال
العادي فهو ايضا صحيح مسلم ولكنه يرد عليه ايرادان احدهما انه لا يختص بالاستثناء بل جميع المخصصات
كذلك سواء كان مخصصا متصلا او منفصلا فلا وجه للتخصيص بالاستثناء وثانيهما انه عدم وقوع
التخصيص بالاستثناء وساير المخصصات انما هو في مثل العقود والايقاعات والاقرارات واما في
الامور المباحة الغير اللازمة فيمكن وقوع التخصيص بها فانه لو قال احد لزيد اعط عني عمرا الف دراهم
بعنوان التبرع ثم قال بعد يوم قبل اعطاء زيد خصصت من الالف مائة يصح التخصيص وقبل او قال
بعد يوم قبل العطاء رسيد الا مائة دراهم اتى بالقرينة الدالة على انه استثناء عن الكلام السابق
فيقبل قوله ولا يسمع من زيد انه استثنى بعد يوم ولم يكن استثناؤه صحيحا وان لم يكن موافقا
لقواعد اهل الادب المسئلة الثالثة كل واحد من ادوات الاستثناء كما يصلح له لان يقع صفة
فالامتياز يتوقف على الاعراب وحين صدورها عن غير العارف يحمل على الاستثناء لكونه
متبادرا منها الا فيما كان لصلوح الصفة مثل غير المسئلة الرابعة العقد اما يتعلق
بالمستثنى منه كقولك بعتك هذه الاثواب الا واحدا منها واجرتك هذه الدار الا بيتا
المعين منها او يتعلق بالمستثنى مثل ما بعتك من هذه الاثواب الا واحدا منها وما اجرتك
من هذه الدار الا بيتا البيت منها فان تعلق بالمستثنى منه يلزم تعين كل واحد من المستثنى والمستثنى منه
ومعلوميته فلو كان احدهما او كلاهما مجهولا بطل العقد المشتمل عليه كقولك بعتك صبرة الا بعض
منها او بعتك صبرة الا شيئا منها او بعتك هذه الاثواب الا شيئا منها وان تعلق بالمستثنى
يلزم تعيينه ومعلوميته فقط فان كان مجهولا بطل العقد سواء كان المستثنى منه مجهولا مثل ما
بعتك الا بيتا او معينا مثل ما بعتك من هذا البيت الا جزء منها وان كان معينا صح العقد

وان كان

وان كان المستثنى منه مجهولا مثل ما بعتك من هذه الصبرة الا شيئا منها هذا في العقود واما في
الاقارير فيكلف بالتفسير فان فسر بغير المستوعب يقبل قوله وان فسر بالمستوعب فقيل يبطل تفسيره ويصح
الاستثناء لسبق الحكم بصحته وعدم اقتضاء بطلان التفسير لبطلانه فيكلف بالتفسير ثانيا وثالثا
الى ان يفسر بغير المستوعب وقال والدي المحقق دام ظله العالي يبطل الاستثناء ايضا وهو الصحيح
لانحصار مراده من الاستثناء فيما بينه المسئلة الخامسة اتفق العلماء على ان الاستثناء من
الاثبات نفي كقوله تعم فثبت فيهم الف سنة الا خمسين عاما واما الاستثناء من النفي فذهب
المحققون الى انه اثبات وهو الحق وانكره ابو حنيفة لنا اولا النقل من اهل اللغة انه كذلك وهو
المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ وثانيا انه لو قال قائل لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى
ذهن كل سامع ثبوت العلم له بل هو ابلغ في اثبات العلم له من قوله زيد عالم وثالثا ان الاستثناء
من النفي لو لم يفد الاثبات لما كان كلمة التوحيد كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به
من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعم والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الاستثناء ح يفيد نفي الالهية عن غيره تعم واما ثبوتها له فلا واما بطلان التالي فللاجماع
احتج الخصم بوجهين احدهما ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك
غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون
مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم
منهما والعام لا يستلزم الخاص وتقريره اخرى بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واجيب عنه
بان هذا وارد في جانب الاثبات ايض فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم
عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي وتقرير اخر لو صح ما ذكرتم وجب ان لا يكون
الاستثناء من الاثبات نفيا للواسطة وقد صح اجماعا فجوابكم عن هذا جوابنا عن حجتكم وثانيهما

ذلك بان براءة الذمة يقتضي نفي الحكم عن المستثنى من الاثبات ولكنها لا تقتضي اثبات
في المستثنى من النفي وفيه اولا ان الكلام في المدلول اللغوي دون الشرعي والبراءة الاصلية
لا يصلح لاثبات المدلولات اللغوية ونفيها وثانيا انه لو تم ذلك لدل على ان الاستثناء
من الاثبات نفي في كلام الشارع دون ساير المواضع من ان النزاع في مطلق الاستثناء
وثالثا ان البراءة الاصلية كما يستلزم النفي في جانب الاثبات كذلك لا باحة الاصلية
قد يستلزم الاثبات في جانب النفي مثل لا تجالس الا رجلا عالما ولا تكلم الا مع زيد
ولا تنم الا في الليل وثانيهما انه لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت الصلوة
بمجرد الطهور لقوله عم لا صلوة الا بطهور والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
والجواب عنه بوجهين احدهما ان الاستثناء في هذه الصورة انما هو لبيان الفرق في كون الطهور
شرطا وذلك لان اثبات الشيء بعد نفي غيره قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد وقد يكون لبيان الفرق
كما في قول القائل لا قضاء الا بالورع حيث يفهم منه في العرف ان الشرط الاعظم في القضاء
هو الورع ولا يفهم منه اثبات القضاء لكل متورع فكذا ههنا وثانيهما ان قولنا الا بطهور
ليس اخراج الطهور من الصلوة ليثبت ثبوته فانه انما يكون اذا قلنا لا صلوة الا الطهور
فقولنا بطهور ليس بالمستثنى حقيقة فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو لا صلوة
بطهور او باقتران بطهور ونحوه وذلك المتعلق هو المستثنى بالحقيقة المسئلة السادسة
اذا تعدد الاستثناء فان كان كل لاحق معطوفا على سابقه كان الجميع راجعا الى المستثنى منه
ان لم يستغرق سواء تكرر حرف الاستثناء او لا لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة
وان استغرق بطل ما يحصل به الاستغراق خاصة وان لم يكن اللاحق معطوفا على السابق
فان امكن رجوع كل تال الى متلوه يرجع اليه لا الى المستثنى منه لاستلزامه ترجيح المرجوح وللا اليه

والما

وان الملو لاستلزامه التناقض لان احدهما اثبات والاخر نفي فلو رجع اليهما لكان
مثبتا من حيث العود الى احدهما ومنفيا من حيث العود الى الاخر ويحتمل الرجوع في هذه
الصورة الى الباقي في بعض شقوقها الذي لم يكن الباقي اقل مما استثني لاحقا او مساويا
له او لكونه زايدا عليه فعلى التقديرين ان امكن عوده الى الباقي يجب العود اليه للتبادر
لا الى المستثنى منه كما قيل للزوم ترجيح المرجوح لكون الباقي مستفادا من المستثنى منه و
المستثنى السابق سواء جعل المستثنى السابق قرينة او مخرجا فيكون المجموع في حكم كلام واحد
متصل بالمستثنى اللاحق وعوده الى المتصل ارجح من عوده الى المنفصل ولو بلغ الى حد لم
يمكن عوده الى الباقي فيحتمل عوده الى المستثنى منه ويحتمل كونه لغوا ولكن الاول اولى
وان لم يمكن عوده الى الباقي فان امكن عود الجميع الى المستثنى منه يجب عوده اليه صونا للكلام
عن اللغو وان لم يمكن عوده اليه بطل ما يحصل به الاستيعاب ويمكن في صورة المساواة الحمل على
التاكيد مطلقا فعلى هذا فلو قال له علي عشرة الا تسعة الى الواحد ثبت الخمسة وحينئذ
ولو عاد بعد الوصول الى الواحد الى التسعة فعلى القول بعدم العود الى الباقي يثبت واحدا
لبطلان ما يتجاوز عن الاربعة وعلى القول بالعود الى الباقي بحث يشتمل على الاحتمالين
المسئلة السابعة قد اختلفوا فيما اذا تعدد المستثنى منه بان يعقب الاستثناء جملا متعاطفة
او مفردات كذلك وقع عوده الى كل واحد بعد اتفاقهم على كونه للاخير خصوصا قطعا في انه
هل يعم سائر الباقي او يختص هو به فذهب الشيخ والشافعي الى انه ظاهر في العود الى الجميع اي كل واحد
فيكون استعمال الاستثناء في الاخراج عن الجميع حقيقة وفي الاخراج عن الاخير خاصة مجازا والحنفية
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة خاصة فيكون الاستعمال بعكس الاول وقال السيد انه مشترك بينهما
والتعيين يتوقف على القرينة والقاضي والغزالي انا لا ندري انه حقيقة في ايهما فيتوقف وفصل

العلامة في التهذيب والبصري فقالا ان تبين استقلال الثاني عن الاولى بالاضراب
عنها فللاخيرة وان لم يتبين فالجميع والجويني فقال ان كان العطف بالواو ولم يتخلل بين
الجملتين كلام طويل عاد الى الجميع والا فالى الاخيرة خاصة والحاجبي فقال ان ظهر
الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة وان ظهر لم يتبين فالجميع والجويني الاتصال
فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب التوقيف وقال والدي المحقق دام ظله في تجريد الاصول
وصاحب المعالم ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين الا بالقرينة وليس ذلك لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا بل لان ادوات الاستثناء موضوعة
بالوضع العام لخصوصيات الاخراج فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة
واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة فيكون الوضع على هذا القول متحدا وعلى القول با
الاشتراك متعددا واختار دام ظله العالي في انيس المجتهدين ان اللفظ محتمل لكل من
الامرين بالاشتراك لا لعموم الوضع الا ان تعين كل منهما لا يتوقف على القرينة وعند
الاطلاق لا نتوقف بل الاظهر منه عوده الى الجميع وعند الاطلاق يحمل عليه والذي انا اذ
اليه ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لعموم الوضع لا للاشتراك الا ان الاظهر انه عند الا
يعود الى الاخيرة ويحمل على ذلك فلنا ثلثة دعاو الاول ان اللفظ محتمل لكل من الامرين
على سبيل الحقيقة ويدل عليه تصريح العلم بان ادوات الاستثناء موضوعة لمطلق
الاخراج فيشمل الاخراج من متعدد وواحد فالتخصيص تحكم الثانية ان ذلك لعموم الوضع
لا للاشتراك وبيان ذلك يتوقف على بيان اقسام الوضع فنقول اقسام الوضع ثلثة
لان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا كان الوضع خاصا والموضوع له خاصا كالاعلام وان تصور معنى عاما كليا يندرج

تحته

تحته جزئيات فان عين لفظا معلوما بازاء ذلك المعنى العام بحيث يستعمل في هذا المعنى
كان الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما كالانسان والحيوان ويقال لدلالة مثل هذا اللفظ على
الافراد دلالة بالاشتراك المعنوي وان عين لفظا معلوما بازاء الخصوصيات المندرجة
تحته المعلومة اجمالا حين توجه العقل بذلك المفهوم العام بحيث لا يمكن استعماله في هذا
المفهوم كان الوضع عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة ويقال لدلالة مثل هذا اللفظ
على الافراد دلالة بعموم الوضع والتفرقة بين القسم الاول وبين كل من القسمين الاخيرين
ظاهرة واما التفرقة بين كل من الاخيرين ومعرفة ان اللفظ من قبيل ايهما فبان ينظر في ذلك
اللفظ ويرى انه يمكن استعماله في ذلك المعنى العام الذي تصوره الواضع حين الوضع ويمكن
حمل ذلك المعنى على هذا اللفظ ويمكن ان يجاب عن السؤال عن مفهوم هذا اللفظ بذلك المعنى
او لا يمكن فان امكن كان من قبيل الاول كالانسان فان الواضع تصور اولا معنى كليا هو مطلق
الحيوان الناطق ووضع له الانسان وكان وضعه بازاء ذلك المعنى ويمكن ان يستعمل الانسان في
الحيوان الناطق بان يقال الانسان معنى كلي ويراد به الحيوان الناطق ويمكن ايضا حمل ذلك المعنى على
هذا اللفظ بان يقال الانسان حيوان ناطق ويمكن ان يجاب ايضا عن السؤال عن مفهوم الانسان
بالحيوان الناطق بان يقال في جواب قول القائل مفهوم الانسان ما هو حيوان ناطق وان لم يمكن
شيء من ذلك كان من قبيل الثاني لانه يعلم ح ان الموضوع له للفظ ليس هذا المعنى المتصور
والا امكن غير الامور المذكورة كاسماء الاشارة مثل لفظ هذا فان الواضع تصور اولا
مفهوما عاما لخصوصيات جزئية هو كل مشار اليه قريب مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا
المعنى بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته من حيث انه مشار اليه جزئي حقيقي بخصوص
لا الخصوص فانه بذاته وشخصه انه ضمنا والموضوع له في هذا مفرد مذكر قريب مشار اليه الموضوع له

كل فرد فرد من حيث انه فرده لا من حيث خصوصيته ذاته ولا يمكن استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى
بان يقال هذا معنى كلي واريد به مطلق المفرد المذكر المشار اليه ولا يمكن ايضا حمله عليه بان يقال هذا
مشار اليه مفرد مذكر واريد به معناه الكلي وايضا لا يمكن ان يجاب عن قول القائل مفهوم هذا ما
هو بقولنا مشار اليه مفرد مذكر اذا عرفت ذلك فنقول ان ادوات الاستثناء موضوعة لمطلق
الاخراج سواء كان اخراج الواحد او المتعدد بنص اهل اللغة بمعنى ان الواضع تصور اولا هذا
المعنى ثم وضع هذه الادوات لخصوصيات الاخراج وافراده لا لهذا المفهوم الكلي حتى يكون
من قبيل الثاني لعدم تاتي الامور المذكورة فيها ولا بد ان تصور هذا المعنى بل يتصور هذه
الخصوصيات حتى يكون من قبيل الاول لاستحالته واستلزامه للعلم بعدد تعدد الوضع في هذه
الادوات من قبيل الثالث فيكون دلالتها على الاخراج من الواحد والمتعدد على السواء بعموم
الوضع وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل انه يكفي النفي دلالة ادوات الاستثناء على افراد الاخراج
بالاشتراك ان اثبات عموم الوضع ولا يحتاج الى اثبات خصوصيات الموضوع له بل لو كان الموضوع
له ايضا عاما لكفى لانا في صدد نفي الاشتراك المعنوي ايضا وهو لا يتم بدون اثبات خصوص
الموضوع له وايضا ظهر منه عدم الاحتياج الى بعض التطويلات الثالثة ان الظاهر انه الا
يحمل على العود الى الاخيرة عند الاطلاق والدليل عليه ان الاستثناء كما هو قرينة للتجوز في لفظ
العام على القول بكون التخصيص تجوزا او دليل الاخراج المستثنى على القول بعدم كونه تجوزا و
التجوز انما لا يرتكب في الالفاظ الا بعد تحقق القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والعلم بوجودها
وكذلك لا يخرج بعض افراد الشيء منه الا بعد تحقق دليل قطعي او ظني على الاخراج وههنا ليس كذلك
لان الاستثناء كما يمكن ان يكون قرينة للتجوز في جميع هذه الجمل او المفردات المتعددة او دليلا
على ذلك بل كان قرينة للتجوز في الاخيرة او دليلا على اخراج بعض افرادها منها احتج الشافعية

بوجوه

بوجوه الاول ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذلك الاستثناء بجامع عدم استقلال
كل منهما واتحاد معنييهما فان قوله تع في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وجوابه المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل ايضا ولو سلم فهو قياس في اللغة ولا يجوز
ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط وان تاخر لفظا ولكنه متقدم تقديرا فلذا تعلق با
لجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور و
كون معنييهما واحدا على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم اذ ليس كل ما قد ثبت حكمه
حكم ذلك الشيء والثاني ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات اذ العطف
يصير المتعدد كالواحد اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عمرو ورايت زيد بن بكر وبين
قولنا رايت الزيدين فاذا كان الاستثناء او غيره من المتعلقات عقيب الجملة الواحدة
راجعا اليها فكذلك ما في حكمها وجوابه انه ان اريد ان الاصل اشتراك المعطوف و
المعطوف عليه في جميع المتعلقات حتى الاستثناء بنص اهل اللغة فهو ممنوع وان اريد اثبات
ذلك بقولهم المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيرجع الى اثبات اللغة بالقياس
وهو باطل والثالث ان التعليق بالمشية اذا تعقب جملا يعود الى جميعها اجماعا وهو اما
استثناء او شرط وهو في معناه كما مر على انه لا يمكن كونه شرطا على الحقيقة والا لامتنع دخوله
على الماضي مع انه قد يذكر فيه كما يقال جئت وزرت ان شاء الله فيتعين كونه استثناء
فاذا عاد الى الجميع فكذلك غيره لعدم فرق سوى انه استثناء بالمشية والاخر استثناء بغيره
وهو لا يصلح لان يكون سببا لاختلاف الاحكام وجوابه انه ليس باستثناء والا لم يدخل
على الواحد ولو سلم فعوده الى الجميع لدليل خارجي كالاجماع لا يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا
اليه لجواز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة فقط او باعث للعود الى الجميع ولم يوجد ذلك

فنعينه الرابع ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم بالاولوية بعض تحكم
فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت
الجميع وجوابه اولا ان صلاحيته للرجوع الى الكل مسلم ولكن لكونه خلاف الاصل لا يصح رجوعه
الا الى ما حصل اليقين برجوعه اليه ولا يقين الا في الاخيرة لكونه موضع الوفاق فخلو
الحكم بالاولوية بعض تحكم لان الاخيرة اولى من غيرها للتحقق الوفاق فيها الاخيرة لكونه نظير
الوفاق اقرب من غيرها والتشبيه بالفاظ العموم منع لان تناولها للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وثانيا انه ان اريد بالصلاحية احتمال
تعلق اللفظ بكل واحد من الجمل فلا نسلم او لا احتمالية لكل منها ان اراد به التساوي وان
اراد به الاعم فنحن نقول به ولا يتم المطلوب وان اريد بها صحة اطلاق اللفظ على كل من الاحتمالات
وجواز تعلقه بكل من الجمل فان كان محمولا على الصلاحية في الجملة بحيث لا يخطأ في العرف
فيتناول للتجوز وهو خلاف مراد المستدل وان كان محمولا على ما ينافي التجوز فهو اعم
لا يلزم مطلوبه اذ يحتمل ان يكون مشتركا او موضوعا بالوضع العام للخصوصيات او متواطئا بينها
والعموم احد الاحتمالات فلا يتعين وثالثا ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه كالجمع
المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كالامر
حالي الارادة البيض والسواد والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد
كل من صلح هذا اللفظ له ورابعا انه لو سلم جميع ذلك لا يلزم من كون العود الى البعض
غير جائز للزوم التحكم العود الى الجميع بل لطلب الوقف الخامس ان اهل اللغة العرب الاختصار
وتخفيف الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل
المتعددة من ذكره بعدها جميعا مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرره
بعد

بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لطريقتهم ويتقرر باخر تكرار الاستثناء بعد مستهجنا ولو كان
باغناء الاول عن الثاني لكان الاستثناء المتقدم متعلقا بالجملتين وهو خلاف الاتفاق فتعين
ان يكون باغناء الثاني عن الاول وهو المطلوب اذ لا يتصور الاستهجان فيما لا اغناء فيه ويتقرر باخر
العرب اذا ارادوا الاستثناء من جمل متعددة اختصروا واقتصروا على استثناء واحد بعد تلك الجمل
والا لادى الى الاستقباح والاستهجان والاصل في هذا العمل الحقيقة واذا كان حقيقة في هذه
الصورة لم يكن حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والجواب اما عن التقريرين الاولين فبان اللازم
منهما هو وجوب تاخر الاستثناء عن جميع الجمل اذا اريد تعلقه بالجميع لا وجوب الحمل على ارادة
التعلق بالجميع اذا تاخر وهذا هو المطلوب وبانه كما ان ارادة الاختصار والهرب من الاستهجان موجب
لذكر الاستهجان عقيب الكل كذلك ارادة الاستثناء من الاخيرة موجب لذلك فلو جعلتم الاول
دليل العود الى الكل جعلنا الثاني دليل العود الى الاخيرة ويتقرر باخر وهو انهم كما يريدون الاستثناء
من كل جملة فيختصرون بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد
من القرينة في الحكم بالاختصار وعن صرحا اما عن التقرير الاخير فبالمعارضة بان العرب اذا ارادوا
الاستثناء من الجملة الاخيرة ذكروه بعدها والاصل في الاستعمال الحقيقة الى اخر التقرير احتج الحنفية
بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لانه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة خولف
في الاخيرة للضرورة فيبقى الباقي على اصله وجوابه ان هذا صحيح ولكنه لا يوجب ان يكون الاستثناء من
المتعدد واستعماله في الاخراج عنه مجازا بل اذا دلت القرينة على رجوعه الى المتعدد كان المتعدد كا
الاخيرة بلا فرق ومنها ان المقتضي لرجوع المستثنى الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل
لما تعلق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه وجوابه اولا ان
حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يكون اذا قطعنا بتعلقه بالاخيرة اولا ولكنا لا نقطع

بذلك بل يمكن ان يكون استقلاله بتعلقه بها وبتعلقه بالجميع فلا يحصل الاستقلال الا بالقطع
باحد الطرفين وثانيا ان المقتضي لرجوع المستثنى الى ما تقدمه هو الوضع لا عدم الاستقلال ونسبة
الوضع الى الاخيرة والى الجميع على السواء وثالثا ان حصول الاستقلال بالاخيرة لا ينافي العود الى
غيرها ويتقرر باخر حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها
ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا محتمل لا واجب ومنها انه لو عاد الى الجميع فان اضمر مع كل
جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه ولئلا يلزم اجتماع المؤثرات
على اثر واحد واجاب عنه والد المحقق العلامة العالي باختيار الثاني ومنع لزوم تعدد العامل
لان ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه الا لقيامه
معنى الاستثناء بها ولو سلم فلا نم عدم جواز اجتماع العاملين على معمول واحد لعدم حجية نقله
بها عليه ونص سيبويه لا حجية فيه على انه معارض بنص الكسائي على الجواز مطلقا ويدل على الجواز
قولهم قام زيد وذهب عمرو الظريفان لان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وقد جوزه
سيبويه وهو مخالف للحكم المنقول عنه ومنها ان الاستثناء في الاستثناء من الاستثناء يرجع الاخير
الى ما يليه دون ما تقدمه فكذا في غيره دفعا للاشتراك والجواب ان الكلام في المتعدد المعطوف
بعضها على بعض واين العطف هنا ومنها ان الظاهر من حال المتكلم انه لا ينتقل من الجملة الثانية
الا بعد استيفاء غرضه من الاولى فكان الثانية حائلة بينها وبين الاستثناء فكانت كالسكوت
المانع من تعلق الاستثناء بها والجواب انه مصادرة وكيف يسلم كون الثانية حائلة مع ان المجموع عنده في حكم
جملة واحدة ومنها قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك حيث رجع الاستثناء بعد ثلث جمل
ولو رجع الى الجميع لوجب ان يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط به اتفاقا والجواب ان الظهور في العود
الى الجميع

الى الجميع لا ينافي الصرف عنه لدليل وهنا كذلك واحتج السيد بوجوه الاول انه يحسن ان يستفهم المخاطب
ان المتكلم اراد الاستثناء من الجميع او من الاخيرة ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ واشتراكه
وجوابه منع انحصار حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك
او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف والثاني ان
الاستثناء المتعقب للمتعددة عاد الى الجميع تارة والى الاخيرة اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة
وجوابه ان هذا انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد
عام كما قلناه والثالث انا نظرنا الى ادلة كل من القائلين بالرجوع الى الجميع والقائلين بالاختصاص
بالاخيرة فلم نجد فيها ما يوجب القطع الى احد الطرفين فوجب ان نقف فيهما ولا نقطع بشيء منهما
الا بدلالة وجوابه ان عدم الدليل المعتبر على وجوب رجوعه الى الجميع او الى الاخيرة فقط لا يقتضي
المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف احتج القاضي بان
احتمال العود الى الجميع او الى الاخيرة فقط على السواء فالوقف لازم وجوابه ان ذلك لشمول
الوضع لا للجهل بالمعين في الواقع على ان الدليل على الحمل على الاخيرة عند الاطلاق متحقق
كما ذكرنا واما قول البصري فيرجع الى مذهب الشافعي لان ظهور استقلال الثاني عن الاول
قرينة على ان المتكلم فرغ عنها والشافعي ايضا يقول بالاختصاص بالاخيرة عند القرينة و
كذا مذهب الجويني والوجه ظاهر واما قول الحاجبي فيرجع الى مذهب الوقف لان ظهور الانقطاع
قرينة على الاختصاص بالاخيرة وظهور الاتصال قرينة على العود الى الجميع ودليل صاحب المعالم
اما على ان اللفظ يحتمل لكل من الامرين لعموم الوضع فما ذكرنا في الاستدلال عليه هو صحيح نقول به
واما على عدم التعيين الا بالقرينة فهو ان احتمال الامرين على السواء فلا يصار الى احدهما
الا بالقرينة وسيندفع ذلك بما ذكرنا من ظهور العود الى الاخيرة عند الاطلاق وحجة الاكثر

وجوابها والفجر القاعدة الثانية في بيان التخصيص بالشرط وهو كما عرفت ما يستلزم عدمه عدم
المشروط ولا يستلزم وجوده وجوده وهو ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوة
للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بحيوة واما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان
الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار
فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو
الجزاء وههنا مسئلتان الاولى الشرط والمشروط اما يتحدان او يتعددان او يتحد احدهما ويتعدد
الاخر والمتعدد اما على الجمع او على البدل فالاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صلى فاعطه
درهما والثاني ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه
درهما فالشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا
منقسما الى معين والى غير معين والرابع ان يتحد الشرط ويتعدد المشروط على الجمع مثل ان صام
يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا والخامس ان يتحد الشرط ويتعدد المشروط على البدل مثل
ان صام وصلى يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر والواجب اعطاء احدهما ويمكن رد هذا القسم
الى الواحد كما قلنا في الشرط والسادس ان يتعدد الشرط على الجمع ويتعدد المشروط كذلك مثل ان
صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا والسابع ان يتعدد الشرط على الجمع ويتعدد المشروط على البدل
مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا والثامن عكس السابق مثل ان صام يوما وصلى فريضة
فاعطه درهما واكسه ثوبا والتاسع ان يتعدد كل من الشرط والمشروط على البدل مثل ان صلى
فريضة او صام يوما فاعطه درهما او اكسه ثوبا وحكم الجميع ظاهر الثانية المشروط بشرط لا
يخ من انه اما يوجد شرطه دفعة او لا يوجد كذلك فان وجد دفعة سواء كان واحدا في ذاته
لا تركيب فيه او كان مركبا يتلازم اجزاؤه في الوجود فيتم المشروط عنده كما يقال اذا رايت الهلال

ثانت

والاعطاء موقوف عليهما والثالث ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما

فانت طالق وان لم يوجد دفعة فلابد وان يكون مركبا اما من اجزاء مفروضة كعشرة الفارس
الاشياء او من اجزاء محققة كساير المركبات وح فالشرط اما ان يكون وجود ذلك الشيء او عدمه
فان كان وجوده فالمشروط يوجد عند تكامل اجزائه وهو في غير القار بحصول اخر جزء منه كما
لو قال ان قرات قصيدة امرء القيس فانت طالق وفيما عداه ظاهر وان كان الشرط عدمه فلا
يخ من انه اما يكون انتفاء جميع اجزائه شرطا لوجود المشروط فلا يوجد المشروط الا عند انتفاء
جميع اجزائه او يكون انتفاء الكل من حيث هو كل شرطا فيوجد المشروط عند انتفاء اي جزء كان
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل والكلام في الشرط المنعقب للشروطات المتعددة
كالكلام في الاستثناء القاعدة الثالثة في بيان التخصيص بالصفة وهي تقتضي تخصيص العام
الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم
بني تميم الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي سواء كان
هاشميا او غير هاشمي في الاول واكرام كل تميمي سواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار
الصفة خرج وجوب اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني ثم الصفة
قد تعقبت جملة واحدة كما مر وقد تعقب متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق
على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة والى ما قبلها والحق
الحمل والبحث فيها كالاستثناء بعينه وقد مر القاعدة الرابعة في بيان التخصيص بالغاية
وغاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغاية والغرض وثانيهما نهايته وطرفه ومنقطعه
والمراد بها ههنا المعنى الثاني او اللفظ الموضوع لها كحتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وههنا مسئلتان المسئلة الاولى
هل يصح تعدد الغاية ام لا جوزه بعضهم ومنع اخرون والحق هو الاخير لان الشيء الواحد لا يعقل

لمه غايتان فالاشياء المتعددة التي يتوهم كون كل منها غاية ان كانت مترتبة في الوقوع كان
الاخير غاية وان اتفقت فيه فالمجموع هو الغاية المسئلة الثانية حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم
ما قبلها قطعا اذ لو كان مستمرا بعده لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هف وفصل بعضهم
فقال الغاية اما ان يكون منفصلة عن ذي الغاية حسا كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فانه غاية لزمان الصوم وهو منفصل عن ذلك الزمان حسا او لا يكون كذلك كالمرفق
في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فانه غاية لليد غير منفصل عنها حسا والقسم
الاول يقتضي ان يكون حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبلها لان انفصال احدهما عن الاخر يعلم
حسا والقسم الثاني لا يقتضي ذلك لان المرفق لما لم يكن منفصلا عن اليد حسا لم يكن تعيينه
لكونه غاية اولى من سائر مفاصل اليد فلا يجب خروجه عما قبله اقول كانه استنبط ذلك مما
ورد في الشرع من وجوب ادخال شيء من المرفق في الغسل من باب المقدمة وكذلك في جميع المواضع
التي من هذا القبيل ولا يخفى انه قد خبط ههنا اما اولا فلان الواجب بالاصالة ليس
الا غسل اليد الى المرفق واما دخول شيء من المرفق فانما هو واجب بالتبع والواجب بالتبع
مخالف للواجب بالاصالة فيثبت وجوب المخالفة ايضا واما ثانيا فلان ما لوجوبه ههنا العلم
القطعي بالوصول الى الغاية فلو فرض القطع بذلك لم يكن الوجوب باقيا هناك حكم وقوع
الغاية عقيب الجمل كحكم الاستثناء بلا فرق القاعدة الخامسة في التخصيص ببدل البعض مثل
اكرم الناس العلماء منهم وحكم كونه مخصصا ظ وحكمه في الرجوع الى المتعدد كحكم سابقه
المقام الثاني في المخصصات المنفصلة وقد عرفت انها تسعة فههنا تسعة قواعد
القاعدة الاولى في التخصيصات بالعقل والحق جواز التخصيص به بمعنى انه اذا اسند حكم الى عام
والحكم العقل بامتناع اسناد هذا الحكم الى بعض افراده صح اخراجه من الحكم وتخصيص هذا العام

بغيره

بغيره خلافا لطائفة من المتكلمين حيث ذهبوا الى انه لا يجوز التخصيص بالعقل والظاهر انهم
يقولون انه اذا اسند حكم الى عام يمتنع استناده الى جميع افراده عقلا فاما ان يكون ذلك
الاسناد من الشارع او من غيره فان كان من الشارع فاما من قبيل القصص والاخبار او من قبيل
الاحكام التكليفية فان كان من الاول فان كان دليل خارجي على التخصيص فهو المتبع والا
فيحكم ببقائه على عمومه ولا يلتفت الى منافاته لما يصل اليه عقولنا وان كان من الثاني
فلا يمكن ان لا يكون له مخصص خارجي وليس شيء من هذا القبيل موجودا في الاوامر والنواهي
وان كان من غير الشارع فان كان حكم العقل باخراج البعض ضروريا بحيث يتبادر من هذا
الكلام خروج هذا البعض فيحكم بخروجه بحكم التبادر لا بحكم العقل وان لم تكن كذلك فيحكم
بكون هذا الكلام خطاء لنا انه لا ريب في انه يجوز للمتكلم تخصيص العام لغة ولكن لا بد له
من قرينة يدل على التخصيص اي على عدم اتصاف بعض افراد العام بما اسند الى العام وقرينته
اما حالية او مقالية وامتناع اتصاف البعض بالحكم عقلا من القراين الحالية فيصح
التخصيص به وايضا كون كل شيء قرينة يتوقف على العقل فالعقل نفسه كيف لا يصلح لكونه
قرينة واستدلوا ايضا بقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير فان العقل يحكم
بامتناع خلقه لذاته وعدم قدرته على ايجاد مثله من كل جهة وقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت لحكم العقل بخروج من لا يفهم الخطاب كالصبي والمجنون وفيهما ان للخصم ان يقول
انه خرج خلقه سبحانه لذاته وقدرته على ايجاد مثله ومن لا يفهم الخطاب انما هو بالدليل
الخارجي ولولاه لحكمنا بالخروج استدل الخصم بان التخصيص بيان والبيان متاخر عن
المبين والعقل مقدم على الخطاب وجوابه انه ان اريد بتاخر المخصص تاخر ذاته منعنا
الصغرى وان اريد به تاخر وصفه اعني كونه مبينا منعنا الكبرى وبان مثله لو كان

تخصيصا لصحة ارادة العموم لغة اذ التخصيص فرع كون المخصص والباقي مسميات اللفظ
واطلاق اللفظ على مسمياته صحيح قطعا مع انه لو اريد من العمومات المذكورة ما اوجبتم يلزم الخطاء
لغة واجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي بصحة ارادة الجميع لغة من غير لزوم خطاء
لغة وانما يلزم الكذب في المعنى والحكم بانه كذب يجب الاحتراز عنه بالتخصيص هو العقل دون
اللغة والخطاء لغة غير الكذب عقلا **القاعدة الثانية** في التخصيص بالحس وقد مثلوا له
بقوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول جميع الاشياء والحس يخصصه وبعضهم لم يعده
مخصصا براسه لان الحاكم في الحقيقة هو العقل وهو الراوي وفيه ما فيه فان تخصيص العقل من العقليات
وتخصيص الحس من المحسوسات والفرق بينهما ظ **القاعدة الثالثة** يجوز التخصيص بالعادة يعني
انه اذا استند الى عام حكم يمتنع اسناده الى بعض افراده عادة وان جاز عقلا او شرعا يجوز ان
يخرج ذلك الافراد ويحكم بان مراد المتكلم من العام المخصوص بغير هذه الافراد والمراد من العادة
ههنا هو العرف العام دون الخاص اذ لا يجوز التخصيص به الا اذا كان كل من المتكلم والمخاطب
من اهل ذلك العرف مثاله اذا قال اكلت جميع ما في السفرة وكان فيها ما لم يجر العادة
باكله كقشر البيض مثلا فيحكم العادة بان المراد من جميع ما في السفرة جميع ما يصلح للاكل ويخصص به
والدليل على جواز ذلك التخصيص وجهان احدهما التبادر وثانيهما ان كون ذلك الحكم مما لا يتأتى
بعض الافراد ومنافيات البعض الآخر قرينة مصححة لارادة البعض الاول من لفظ العام كما في
سائر التخصيصات ومنع بعضهم عن التخصيص بالعادة محتجا بان اللفظ عام لغة فيجب العمل به
حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل لانه لم يوجد سوى العادة وليس بدليل والجواب منع عدم
كونه دليلا فيما نحن فيه لما عرفت مرارا من ان مبنى التخاطب غالبا على ما يفهم الناس في عرفهم
اذا عرفت ذلك فاعلم ان القوم قد خلطوا في هذا المقام في بيان كيفية التخصيص بالعادة ونحن نذكر

خلاصة

خلاصة كلماتهم ونشير الى ما فيها فنقول قالوا هل يجوز التخصيص بالعادة والعرف ام لا
وجعلوا محل النزاع صورتين احديهما ان يغلب اسم العام في بعض افراده حتى صار حقيقة عرفية
وثانيهما ان يطلق اسم العام على جميع افراده الا ان الغالب ان لا يذكر مع بعضها الا مع
قرينة او قيد وكان المعتاد عند المخاطبين غيره ولا يفهمون عند الاطلاق دخوله فيه ومنهم
جوز التخصيص في القسمين بالعادة مستدلا في الاول بان مبناء المحاورات على الفهم العرفي ولا
يفهم العرف من اللفظ الذي كان من هذا القبيل الا ما غلب عرفا استعماله فيه كتخصيص الدابة
بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وفي الثاني بقول القائل اشتر خبزا او لحما والمعتاد
في البلد تناول خبز البر ولحم الضان ولم يفهم سواهما فغلبة العادة يستلزم غلبة الاسم وهو
يقتضي تخصيص الحكم بالغالب باعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة ومنع بعض آخر
التخصيص بالعادة مطلقا ولكن يقول بان اللفظ في القسم الاول مخصوص بما غلب عليه عرفا
ولكنه ليس تخصيصا بالعادة ويسلم انه لو خص اللفظ في القسم الثاني كان تخصيصا بالعادة
ولكنه لا يخص مستدلا بما ذكرنا في دليل المنع ولا يخفى عليك ان الصورة الاولى ليس تخصيصا
بالعادة لان مراد الاصولي من التخصيص في هذا الموضع ان يكون المتبادر من اللفظ حين
التكلم واستعمال المتكلم معنى عاما ويكون ذلك اللفظ حقيقة في هذا المعنى العام ويكون
ذلك المعنى موضوعا له لذلك اللفظ ولكن يخصص شيء آخر ببعض افراده والمراد بالتخصيص بالعادة
ان يكون اللفظ عاما ولكن كان الحكم المسند اليه بحيث يأبى العادة عن تعلقه ببعض افراد هذا
العام وههنا ليس كذلك فان المتبادر من اللفظ هو البعض واللفظ حقيقة فيه فقط فان
الحقيقة التي يبنى عليه الاحكام في الاصول اعم من اللغوية والعرفية فلا يتحقق تخصيص في الكلام
واما الصورة الثانية فان شاع استعمال اللفظ العام في بعض افراده بحيث يهجر استعماله

في البعض الآخر فيصير من القسم الاول وان لم يصل الى هذا الحد بل كان غالب استعماله في بعض
الافراد لشيوع هذا الفرد وكونه معتادا فيحمل الاطلاق ينصرف الى هذا الفرد ولكنه حين العموم
يشمل جميع الافراد البتة لانه مقتضى العموم ولو لم يحمل على العموم لم يكن معنى للتعميم فان اللحم
مثلا غالب في لحم الضان بحيث لو اريد منه لحم البعير او البقر يحتاج الى القيد فلو قال
اشتر لحما ينصرف الى لحم الضان لوجوب انصراف المطلق الى الفرد الشايع ولكن لو قال اللحم يقوي
المعدة لا يفهم منه لحم الضان بل الظاهر جميع افراد اللحم على ان المثال الذي استدلوا به غير صحيح
فان انصرافه الى خبز البر ولحم الضان مسلم ولكنه مطلق لا عام وقد ظهر مما ذكر ان خلاصة ما
اخترناه في هذا المقام ان التخصيص بالعادة جائز ولكن لا على النحو الذي جوزه القوم
القاعدة الرابعة التخصيص بالعرف الشرعي جائز ولكن على النحو الذي ذكرناه في التخصيص بالعرف
العام وكلام القوم ههنا ايضا نظير كلامهم في العرف العام **القاعدة الخامسة** يجوز التخصيص
بالنية لان المناط في ترتب الاحكام هو القصد دون اللفظ ولذا لا يترتب حكم على كلام الساهي
والنائم والغافل والمجنون ويظهر الفائدة فيما اذا قال نسائي طوالق واستثنى في قلبه واحدة فانه يصح
الاستثناء ولا يتعلق الطلاق بالتي استثناها في قلبه وفيما اذا وهب داره زيد مثلا و
استثنى في قلبه بيتا منه فعلى القول بالجواز يسمع قوله مع اليمين وعلى القول بالمنع لا يسمع اصلا
القاعدة السادسة فعل المعصوم مخصص لكونه حجة وههنا تفصيل ان استحسنت الاطلاع به فعليك
بمطالعة رسائل المجتهدين **القاعدة السابعة** تقريره تم مخصص ووجهه ظ **القاعدة الثامنة**
الاجماع مخصص ووجهه ظاهر ايضا **القاعدة التاسعة** يخصص العام بالدليل السمعي من الآيات و
الاخبار ولما كان الدليل السمعي ثلثة الكتاب والخبر المتواتر والواحد وكانت الصور الحاصلة
من اتحاد مورد الخاص والعام وتعدده ايضا ثلثة وحاصل ضرب الثلثة في الثلثة تسعة ففيهنا

صورتسعة

صورتسعة نبين حكمها في مسايل تسعة **المسئلة الاولى** اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب على
اقوال ثالثها انه ان علم التاريخ فان كان الخاص متاخرا يخصص العام وان كان متقدما فلا بل كان العام
ناسخا له وان جهل التاريخ تساقطا ويتوقف في مورد الخاص ويطلب غيره دليل ولا يمكن ان يعلم
المقارنة اذ يستحيل اجتماع اجزاء الكلام في آن واحد فانه تدريجي الوجود غاية الامر ان كليهما
نزلا في وقت واحد بان يكون احدهما متصلا بالآخر ولا يخفى يكون احدهما ايضا مقدما و
الآخر متاخرا والحق هو الاول وفاقا للاكثر لنا وجوه **الاول** ما ذكره القوم وهو ان العام و
الخاص دليلان متعارضان فيمتنع العمل بكل منهما للزوم التناقض وكذا يمتنع اهمالهما للزوم
الغاء الدليل الخالي عن المعارض اي الغاء العام مع انه دلالة على غير ما تضمنه الخاص خال عن
المعارض وكذا لا يصح العمل بالعام في جميع الصور للزوم الغاء الخاص وهو ابطال للاقوى بالاضعف
لان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام على جميع افراده ظني فتعين العمل بالعام في غير
مورد الخاص وبه في مورده **الثاني** ما هو قريب من الاول وهو انه لا شك في ان العمل بالدليل
الخالي عن المعارض لازم وكذا لا شك في انه اذا تعارض الدليلان ولم يمكن الجمع يلزم طرح
الاضعف والعمل بالاقوى والا يلزم ترجيح المرجوح ولو عمل بالاضعف او طرح الدليلين
معا ولا شك ان دلالة العام على غير ما تضمنه الخاص خال من المعارض لا يجوز وكذا لا شك
في انه اذا تعارض الدليلان يجب العمل به ووقع التعارض بين دلالة العام على ما تضمنه الخاص
ودلالة الخاص على مدلوله ولا شك ان الثاني اقوى من الاول لكونه قطعيا وكون الاول ظنيا فيجب
العمل به وان هو الا التخصيص **الثالث** انه لو لم يخص العام بالخاص للزم نسخ الخاص في صورة تقدمه
وكونه لغوا في صورة تاخره ولو خص به لا يلزم الا التجوز ولا ريب في ان التجوز خير من كل من النسخ
والالغاء اما من الاول فلكونه اكثر من النسخ وقوعا واما من الثاني فظاهر فان قيل انما يحمل

الكلام على المجاز اذا كان معه قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وفي صورة تقدم الخاص لا قرينة مع العام
على ارادة التجوز قلنا اللازم وجود القرينة حين التجوز سواء كان تحققها قبله او معه او بعده ولا
يلزم ان يكون تحققها معا **الرابع** انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا كتخصيص قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فان قيل لعل التخصيص بدليل آخر قلنا الاصل عدمه فان قيل لم يثبت اختصاص العدة
بالاشهر على غير الحامل وهنا كما يحتمل ان يكون بالتخصيص يمكن ان يكون بالنسخ فاين الدلالة
قلنا ما مر من اولوية التخصيص من النسخ مع ان ذلك لا يخفى انه لا يمكن الاحتجاج بهذا الدليل
الا على المانعين مطلقا لان الاية الاولى في سورة البقرة والثانية في سورة الطلاق
وقد روي عن عبد الله بن مسعود انه قال ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة
احتج المانعين مطلقا بان التخصيص بيان والبيان لا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه وآله لقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يفهم منه كونه صلى الله عليه وآله مبينا لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل
عليه اسم الموصول والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وثانيهما ان تلاوته بيان فان كل واحد من الكتاب والسنة وحي على لسانه
فكان هو المبين تارة به وتارة بها واحتج المفصل بانه اذا قال اقتل زيدا المشرك
ثم قال لا تقتلوا المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا ريب انه لو قال لا تقتل
زيدا كان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمنزلته والجواب انه اذا كان زيد مذكورا
بالنصوصية لا يمكن التخصيص فلا بد من القول بالنسخ اما اذا كان مذكورا بالعموم فيمكن
تخصيصه فيصار اليه دون النسخ لما مر وجوابه **المسألة الثانية** يجوز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ويدل عليه بعد الاجماع وكونه اقوى من الكتاب لكونه قطعي المتن والسند وكونه قطعي السند فقط

وبعض

وبعض ما تقدم قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وجه الاستدلال انه يدل على ان ما نزل
الى الناس من الايات قد يحتاج الى البيان والبيان عليه ويجب علينا اتباع بيانه صلى الله عليه وآله والتخصيص
بيان والخبر المتواتر صادر منه فيجب قبوله ومتابعته **المسألة الثالثة** هل يجوز تخصيص الكتاب
بالخبر الواحد ام لا فيه اقوال ثالثها انه يصح ان خص العام من قبل بقاطع وعدمه ان لم يخص او
خص بغير قاطع ورابعها انه يصح ان خص بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وعدمه ان لم يخص او
خص بغيره وقيل بالوقف والحق هو الاول لنا وجوه **الاول** ما مر من انهما دليلان متساويان
لكون كل منهما ظنيا من وجه وقطعيا من وجه آخر فتعارضا ولا يجوز اعمالهما ولا اهمالهما
بل يجب العمل بالعام فيما لا معارض له وهو غير مدلول الخاص والعمل بالخاص في مدلوله فان قيل
لا معارض للعام في غير مدلول الخاص واما الخاص فيعارض العام لدلالته على مدلوله ولا
ترجيح لاحدهما فيجب طرحهما والرجوع بالادلة الخارجية قلنا الخبر اقوى لانه ظني السند
قطعي الدلالة واما الاية فظنية الدلالة من وجهين احدهما كون المراد من اللفظ مطلق ذلك المعنى
وثانيهما كون المراد من ذلك المعنى جميع افراده حتى يكون عاما **الثاني** ان في التخصيص جمعا بين
الدليلين وفي ما سواه طرح لاحدهما راسا واعمالهما ولو من وجه اولى من طرح احدهما راسا
الثالث ما مر من قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وجه الاستدلال انه يدل على انه يجب
عليه البيان للناس ولا شك ايضا انه يجب على الناس قبول ما بينه بعد وصول بيانه اليهم
ووصوله اليهم اما بالسماع كالحاضرين او باحد الطرق التي ثبت حجيتها ووجوب العمل بها
كالغائبين ومنها الاخبار الاحاد فيجب قبول البيان الذي يدل عليه اخبار الاحاد و
التخصيص ايضا بيان كما مر **الرابع** شيوع ذلك من الصحابة والتابعين فانهم عملوا به في
موارد متكثرة ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربع والسنة خصصت العبيد بالحرتين

لا غير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصت السنة بالحرة وجعلت
عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل مخلفات الميت كائنا ما كان للورثة منقسمة بينهم
وخصصت السنة بغير ما يحبى به الولد الاكبر وبغير القاتل والكافر وكذلك خصص قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما باشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغيرهما من الاشياء وتحقق
الاجماع لا يقدح في المقام اذ يعلم بالقرائن ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا
الباب ودعوى التواتر فيها باسرها جزاف احتج المانع بوجوه **منها** ان الكتاب قطعي
والخبر ظني والظني لا يعارض القطعي والجواب ان الكتاب وان كان مقطوع المتن الا انه مظنون
الدلالة والخاص عكسه فتساويا وتعارضا فيجمع بينهما فان قيل ان مظنونية دلالة الكتاب لاحتمال
المجاز والنقل والتخصيص وغيرها مما يمنع القطع وجميع ذلك يحتمل في الاخبار ايضا مع ما يوجب تخصيص
مظنونية الدلالة بالكتاب قلنا ليس وجه مظنونية دلالة الكتاب لتلك الاحتمالات لوجوب
حمل الالفاظ على ما نفهم منه بحسب اللغة بل لتواتر الاخبار على ان اكثر معاني القرآن خفي لا يعلمه
الا الراسخون في العلم وانه ظاهر وباطن الى غير ذلك ولم يتحقق ذلك في الاخبار **ومنها**
قوله تعالى فبشر الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله بيانه انه تعالى
مدح المتبعين لاحسن القول وحصر الهداية فيهم وهو يدل على وجوب اتباعه ولا شك ان القرآن
احسن من خبر الواحد فيجب اتباعه وطرح الخبر اذا خالفه والجواب انا لا نسلم ان القرآن احسن
من الخبر فيجب متابعته وطرح ما خالفه ولكن نقول ذلك ان حصل العلم بمعنى القرآن وحصل
العلم بكون الخبر مخالفا له واما اذا لم نعلم معنى القرآن والخبر صادق بان هذا معناه وكان ذلك
مخالفا للظاهر فليس متابعته بالعمل بالظاهر وترك ما يدل على انه ليس معناه اذ يمكن ان يكون
اتباعه العمل بمضمون الخبر **ومنها** ان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على الظاهر فتوقف لاحتمال

بالتخصيص

بالتخصيص او لم يعمل ببعض افراد العام لذلك مع انه لا يعلم رخصة من المولى في العمل بمثل
هذا الخبر فالظاهر توجه ذم العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم والجواب ان
ذم العرف انما هو في اخبار لم يكن حجة ولم يكن العمل به واجبا واما اذا ثبت بالدليل حجيته فلا
نسلم ذم العرف بالتخصيص المذكور سيما اذا كان اكثر اوامر المولى مخصوصا بادلة ظنية
ومنها الاخبار الدالة على ان شرط العمل بالاخبار عدم مخالفته للقرآن كقوله عليه السلام اذا روي
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه وكقول ابي عبد الله عليه السلام
في صحيحة ايوب بن الحر كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله عليه السلام في صحيحة هشام انه
قال خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال يا ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف
كتاب الله فلم اقله وقوله عليه السلام في صحيحة ابن راشد ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف و
الجواب ان الظاهر من المخالفة ان يكون مضمون الخبر مبطلا لحكم القرآن بالكلية والتخصيص بيان
لا مخالفة واجاب ايضا الاستاذ المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين بالنقض بالمتواتر والحل بان
المراد من الخبر المخالف المردود ما لا يحصل الظن الغالب بصدقه لعدم الوثوق براويه احتج
كل من المفصلين بان الخاص لكونه خبرا لا يقاوم العام لكونه كتابا الا ان يحصل في العام
ضعف وهو يحصل بما ذكر من التخصيص وجوابه اولا ان الخبر لا يقاوم الكتاب اذا كان الكتاب مقطوع
الدلالة ايضا ولكنه ليس كذلك فمظنونية دلالة الخبر يقاوم مقطوعية متن الكتاب وثانيا بانه
ان اريد بجواز التخصيص بعد التخصيص التخصيص الذي يوافق التخصيص الاول فلا يكون تخصيصا بالخبر
بل بالمخصص الاول وان اريد به تخصيص جزء غيره فنمنعه لان دلالة العام بعد تخصيصه على الباقي كدلالته
على المجموع قبله فلا يكون للتخصيص الاول مدخلية اصلا بل يكون وجوده كعدمه وحجة المتوقف و
جوابها ظاهر **المسألة الرابعة** تخصيص المتواتر بالكتاب جائز لاشتراكهما في قطعية المتن وظنية

الدلالة اما في قطعيته المتن فقط واما في ظنيته الدلالة فلان مطلق دلالة الكتاب على قوله
ظنيته ودلالة المتواتر العام على الخاص ايضا ظني كما مر وبقي ادلوية الجمع بين الدليلين وقوله
تبيانا لكل شيء مرجحا للتخصيص المتواتر وايضا اذا ورد عام وخاص ولم يكن لاحدهما ترجيحا على
الاخر فاللازم تخصيص العام بالخاص ثم هيهنا اشكال وهو انه تعالى جعل الرسول مبينا لجميع
الكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فيكون السنة مبينا
للكتاب وجعل الكتاب ايضا مبينا للسنة بقوله سبحانه تبيانا لكل شيء والسنة ايضا
شيء وهذا دور وجوابه ان الدور المحال انما يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب بشيء من
السنة مبين لذلك الشيء وكذلك لو قلنا ان المبين من السنة باية من الكتاب مبين
لتلك الاية وليس كذلك فان المراد بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم ان تبين ما يحتاج
الى البيان مما نزل وكذلك قوله تعالى لكل شيء اي لكل شيء يحتاج الى التبيان فما كان من
الكتاب مبينا لا يكون مبينا من هذا الوجه وكذلك السنة **المسئلة الخامسة** تخصيص الاحاد
بكل من الكتاب والمتواتر جائز وجوه ذكر والاجماع عليه منعقد فلا ينبغي الريب فيه
المسئلة السادسة والسابعة يجوز تخصيص كل من المتواتر والواحد بمثله والدليل عليه ما تقدم في
المسئلة الاولى والخلاف فيهما كالخلاف فيها وجواب حجج المخالفين ظاهر **المسئلة الثامنة**
تخصيص الخبر الواحد بالكتاب جائز لجواز تخصيص المتواتر مع كونه اقوى منه **المسئلة التاسعة**
في تخصيص المتواتر بالواحد اشكال لكونه اقوى منه وان رجح المجاز لكون دلالة العام ظنية
فائدتان **الاولى** لو قلنا بحجية المفهوم فلا شك في جواز تخصيص المنطوق به لكونه دليلا
شرعيا عارض مثله والجمع اولى من الطرح قالوا المفهوم اضعف فلا يعارضه قلنا نعم لضعف
دلالة العام على خصوصية الخاص ايضا للمثل السائر **الثانية** قد اعترضوا في هذا الموضع بان ما
تمام ذكر

مما ذكر انه يجب بناء العام على الخاص عند تعارضهما وذلك ينافي ما ورد في بعض الاخبار من
وجوب الاخذ عند التعارض بموافق القران او بمخالف العامة او غير ذلك لامكان كون العام موافق
القران او مخالف العامة واجيب عنه بان ما ذهب اليه القوم من بناء العام على الخاص انما هو
عند فقد مرجحات اخر واما اذا كان للعام مؤيد ككونه موافقا للقران او مخالفا للعامة او غير ذلك
فلا يتعين البناء ولا يخفى ان هذا لا يدفع المنافاة بالكلية لان الظاهر من كلام القوم انه ما لم
يبلغ قوة العام وضعف الخاص حدا يضمحل الخاص في جنب العام بحيث لا يمكن التقاوم يجب
العمل بالخاص ايضا ومجرد كون العام اقوى لا يوجب طرح الخاص ولا ريب في ان مجرد مخالفة العام
لمذهب العامة او موافقته للقران لا يوجب اضمحلال الخاص عنده فالاولى ان يقال في الجواب ان
التعارض الوارد في الروايات محمول على ما لا يمكن الجمع بحمل العام على الخاص نعم لو ترجح العام بحيث
يضمحل الخاص عنده وانتفى التقاوم بينهما فطرح الخاص متعين لفقد التعارض والمقاومة

بينهما بوجه ويجب طرح احدهما فيطرح المخالف للقران او الموافق للعامة وفيما نحن فيه يمكن الجمع

الباب الثالث في المطلق والمقيد **فصل** اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه بالاجماع لعدم المنافاة الا فيما توقف حكم المطلق
على حكم المقيد وان اتحد حكمهما فاما ان يكونا مطلقين او مثبتين او يكون احدهما مطلقا
والاخر مثبتا وعلى الثاني اما ان يتحد سببهما او يختلف وعلى الثالث اما ان يكون المطلق
مطلقا والمقيد مثبتا او بالعكس وعلى جميع التقادير فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
او مختلفين وعلى الاخير اما ان يكون المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فهذه اقسام
كثيرة يختلف حكم كل واحد منها **الاول** ان يكونا مطلقين مثبتين مثل صم يوما وصم
يوم الجمعة ولم يلتفت احد من الاصحاب الى بيان حكمه والذي يظهر لي انه ان لم يتخلل بينهما
فاصلة كثيرة يحمل المطلق على المقيد لحكم العرف والعادة بان هنا المقيد بيان لذلك المطلق

فان العادة حاكمة بانه لو قال الامر اوجبت عليك صوم يوم ثم قال بعده بلا فاصلة اوجبت
عليك صوم يوم الجمعة يكون الاخير بيانا للاول وان تخلل بينهما فاصلة كثيرة بان يقول صم يوما
ثم قال بعد شهر صم يوم الجمعة فالظاهر انه يجب العمل بالامرين بمعنى انه يجب صوم يوم الجمعة
وصوم يوم اخر لانهما امران متغايران فيجب العمل بهما الا بعد ان يثبت كون احدهما بيانا للاخر
ولم يثبت ولا يجوز التداخل الا فيما ثبت جوازه وليس هيهنا منه الا ترى انه لو نذر احد صوم
شهر شعبان ووجب عليه ايضا صوم شهر بالاجارة مثلا لا يصح التداخل فيهما **الثاني** ان
يكونا مطلقين منفيين مثل لا تضرب الرجل ولا تضرب الرجل العالم ولا يصح حمل احدهما
على الاخر لفقد التنافي بل يجب العمل بكليهما وجوه ظاهر **الثالث** ان يكونا مطلقين وكان المطلق
منفيا والمقيد مثبتا مثل لا تصم اليوم وصم يوم الجمعة ويجب تخصيص المطلق بالمقيد الا
اذا بلغ قوة المطلق حدا يضمحل في جنبه المقيد فيجب العمل بالمطلق **الرابع** عكسه مثل لا تصم
يوم الجمعة وصم يوما ويجب حمل المطلق على المقيد لما فيه من اعمال الدليلين وهو اولى من طرح
احدهما راسا **الخامس** ان يكونا مثبتين متحدين في السبب مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وقد ذكر القوم انه يجب فيه حمل المطلق على المقيد بمعنى
انه يجب ان يحكم بان المراد بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا واستدلوا عليه
بوجهين **احدهما** ان في ذلك اعمال الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لان
العمل بالمطلق هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد منه بخلاف العكس لحصوله في ضمن غير ذلك
المقيد ولا ريب ان الجمع اولى من طرح واحد راسا **وثانيهما** ان ذلك يقتضي تيقن البراءة
والخروج عن العهدة بخلاف العكس لامكان ان يكون مكلفا بالمقيد وعمل بالمطلق في ضمن
غير المقيد ويرد على الاول ان اعمال الدليلين لا ينحصر في ذلك بل يمكن بطريق اخر وهو ان يحمل
المقيد

المقيد على الندب وعلى الثاني ان تيقن البراءة انما يلزم بعد تيقن التكليف واشتغال
الذمة وهو فرع انتفاء احتمال التجوز في لفظ المقيد بارادة الندب واجيب عنهما بانه
يستلزم التجوز وهو خلاف الاصل ويرد عليه ان ارادة المقيد من المطلق تجوز ايضا فيحصل
التعارض المقتضي للتساقط او التوقف وبقي المطلق سالما عن المعارض واجيب بان المجاز
اللازم من ارادة المقيد من المطلق راجح بالنسبة الى المجاز اللازم من ارادة الاستحباب
من المقيد لبعده وندوره وفيه انه لا وجه للبعد والندرة فان ارادة الندب من الامر في كلمات
الشارع اكثر من ارادة المقيد من المطلق راجح بالنسبة الى المجاز اللازم من ارادة الاستحباب
من المقيد لبعده وانا اظهر انه لا يمكن اثبات وجوب حمل المطلق على المقيد بالدليل فالذي
اذهب اليه موافقا لما ذهب اليه بعض الفضلاء انه يجب العمل بالمقيد بمعنى انه لا يحصل البراءة
الا به ولكن بحيث لا يلزم منه تجوز في شيء من المقيد والمطلق ويتحقق اعمال الدليلين معا
بان يقال المطلق يقتضي وجوب ايجاد الماهية المطلقة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن الافراد
والعيوارض والمقيد يقتضي وجوب ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما اصلا لان الثاني
يدل على وجوب ما يدل على وجوبه الاول مع شيء زائد ولا دلالة للاول على نفي وجوب تلك الزيادة
فيجب ايجاد الماهية امتثالا للدليلين وايجادها مع القيد امتثالا للمقيد فان قلت لا يصح ان
يراد بالمطلق الماهية لا بشرط لان ايجاد الماهية بدون القيد محال بل لا بد في تحققها من وجوده
في ضمن فرد من الافراد والتكليف بالمحال قبيح عقلا على الشارع ممتنع فيجب ان يكون التكليف
بالمطلق تكليفا باحد افراده لا بعينه حتى يكون ايجاد كل واحد منها كافيا في الامتثال والتكليف
بالمقيد يدل على انه لا بد في الامتثال من الاتيان بالمقيد فيتحقق المنافاة بينهما فيجب
القول بارادة المقيد من المطلق قلنا نسلم ان ايجاد الماهية لا في ضمن فرد ممتنع ولكن اللازم منه

وجوب الاتيان باحد القيودات فتعلمه يكون بعض من باب المقدمة فلفظ المطلق يكون مستعملا في
الماهية فقط ولكن يفهم وجوب ضم القيد من الخارج كما في المقدمات العقلية ولو انحصر بعض هذه
القيودات لا يلزم تجوز في لفظ المطلق كما لو قال المولى لو رأيت زيدا فكن على السطح فان هذا الكلام
يدل على وجوب الكون فقط بسبب بعينه الا ان بدو وجوب المقدمة يدل على وجوب الصعود باى آلة اتفقت
فلو قال بعده لو رأيت زيدا فكن على السطح ولكن بالصعود بهذا السلم فلا يجوز تجوز في لفظ السطح
ولا في لفظ الكون **السادس** ان يكونا سببين مختلفين منفيين مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا يعتق المكاتب ولا يعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق وذلك كالثاني في وجوب
العمل بكل منهما لعدم التنافي ووجه ظ **السابع** ان يكون المطلق مع سام منفيا والمقيد مثبتا
كان يقول في كفارة الظهار لا يعتق المكاتب واعتق المكاتب المؤمن وذلك كالثالث والعلة
والمخبر **الثامن** عكس ذلك مثل ان يقول في كفارة الظهار اعتق الرقبة لا تعتق الرقبة الكافرة وهذا
كالرابع بعينه **التاسع** ان يختلف سببهما وكانا مثبتين كان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
قتلت اعتق رقبة مؤمنة **العاشر** ان يختلف سببهما وكانا منفيين مثل ان تقول ان ظاهرت
لا تعتق المكاتب وان قتلت لا تعتق المكاتب الكافر **الحادي عشر** ان يختلف سببهما وكان العام
منفيا مثل ان ظاهرت لا تعتق رقبة وان قتلت اعتق رقبة مؤمنة **الثاني عشر** عكس ذلك
مثل ان ظاهرت اعتق رقبة وان قتلت لا تعتق رقبة كافرة وفي هذه الاقسام الاربعة لا يحمل
المطلق على المقيد بل يعمل بهما لعدم المقتضي للحمل وعدم المنافات للعمل بهما **الثالث عشر**
ان يكون المطلق مطلقا والمقيد سببا وكانا مثبتين كان تقول في كل سنة صم يوما ثم تقول
ان فت قبل العشاء صم يوم الجمعة ولا ريب في انه يجب العمل بالامرين ولا يكفي احدهما الاخر
كما في الاول **الرابع عشر** ان يكونا مع سام منفيين كان يقول لا تعتق المكاتب وان ظاهرت

لا تعتق

لا تعتق المكاتب الكافر وذلك كالسادس مثل الثاني في وجوب العمل لكل منهما نعم يعارض
مفهوم الثاني منطوق الاول فيجب العمل بما يعمل به عند تعارض المفهوم والمنطوق كما يأتي
الخامس عشر ان يكون المطلق مع سام مثبتا والمقيد منفيا كان يقول صم يوما وان سافرت
فلا تصم يوم الجمعة ويجب العمل ح بمقتضى الاطلاق ان كان العمل به قبل حصول سبب المقيد وان كان
بعده فيجب العمل بالمطلق لكن في ضمن غير المقيد **السادس عشر** عكس السابق كان يقول لا تعتق
المكاتب وان ظاهرت اعتق المكاتب المؤمن وذلك كالسابع مثل الثالث **السابع عشر** ان
يكون المطلق سببا والمقيد مطلقا وكانا مثبتين كان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول
اعتق رقبة مؤمنة ح يجب العمل بكل منهما كما في الاول **الثامن عشر** ان يكونا مع سام منفيين مثل
ان يقول ان ظاهرت فلا تعتق المكاتب ويقول لا تعتق المكاتب الكافر وذلك ايضا كالرابع عشر
بعينه **التاسع عشر** ان يكون المطلق مع سام منفيا والمقيد مثبتا كان يقول ان ظاهرت
لا تعتق المكاتب ويقول اعتق المكاتب المؤمن فيجب ح العمل بكليهما والوجه ظ **العشرون**
عكسه كان يقول ان ظاهرت اعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة الكافرة ويجب ح حمل المطلق على
المقيد لعلة ظاهرة **الباب الرابع** في المجمل والمبين وفيه فصلان **الفصل الاول**
في المجمل وهو ما لم يتضح دلالته او ما دل على احد محتملاته لا بعينه والتساوي وهو اما في الفعل او في
اللفظ فالاول كما اذا لم يقترن به ما يبين عن وجه وقوعه والثاني اما في المفرد او في المركب والاول
كما اذا كان لفظ مترددا بين معانيه بالاعلال كالمختار او بالاصالة سواء كان مترددا بين
حقايقه كالمشترك او بين افراد حقيقة واحدة كالمتواطي او بين مجازاته اذا انتفت الحقيقة
وتساوت المجازات والثاني اما ان يكون مجملا بهيئته مثل الذي بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولي او لتخصيصه بمخصص مجهول مثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او يكون مجملا

باعتبار مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا فضربته او مرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لتردده بين
المهارة مطلقا او المهارة في الطب وههنا مسائل لا بد من الاشارة اليها **المسئلة الاولى**
اذا اضيف التحليل او التحريم الى شيء من الاعيان فاما ان يكون المقصود من ذلك الشيء عرفا فعل واحد
غالبا او لا بل يكون المقصود منه افعال كثيرة ويكون نسبة القصد الى جميعها على السواء وعلى الثاني يتحقق
الاجمال في الكلام لفقد المرجح لاحدها ويكون من باب الاجمال بين المجازات المتكافئة وعلى الاول
فلا اجمال للانصراف الى المنفعة المطلوبة من تلك العين عرفا خلافا للكرخي والبصري لنا وجهين
احدهما ان تصفح كلام العرب يعطي ان مرادهم مما اطلقوه في امثال ذلك تحريم الفعل المقصود
او تحليله **وثانيهما** ان الاجمال انما هو في صورة تساوي الاحتمالات وههنا ليس كذلك لان سبق
الذهن الى ذلك الفعل حين الاطلاق صيره حقيقة عرفية لتلك الاضافة فلا يصار الى غيره
ولو سلم عدم كونه حقيقة فلا اقل من كون ذلك السبق والتبادر مرجحا لهذا الفعل فينتفي الاجمال
احتج الخصم بان تحريم العين او تحليله غير متصور فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة انما يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا
دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب انه
ان اردتم ان ذلك البعض غير معين لغة فمسلم ولكنه لا يجدي نفعا لان العرف في مثله معين للفعل
المقصود وان اردتم انه غير معين اصلا فممنوع بل مكابرة محضة لحصول التعيين بالعرف في مثله
ثم قد اهمل القوم هنا حيث نفوا الاجمال عن التحليل والتحريم المتضافين الى الاعيان مطلقا
وقد عرفت وجهه **المسئلة الثانية** قال الاكثر لا اجمال فيما ينفي فيه الفعل ظاهرا ولا يمكن
الحمل على الحقيقة نحو لا نكاح الا بولي واستدلوا عليه بانه ان ثبت كون الافعال حقيقة شرعية
في الصحيح منها كان معناه لا نكاح صحيحا مثلا لانه انما امكن الحمل على الحقيقة لا يحمل على غيرها

وههنا

وههنا ممكن لعوات المسمى باعتبار فوات جزئه او شرطه وان لم يثبت ذلك فان ثبت له حقيقة
عرفية كان يكون المتعارف ان يقصد من نفي مثله نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا
كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان الحمل عليه ايضا متعينا ولا اجمال فيه لامكان الحمل على الحقيقة
ولو فرض انتفاؤها ايضا فيجب الحمل على نفي الصحة لانه اذا انتفت الحقيقة يجب الحمل على المجاز و
المجازات كثيرة مثل نفي الصحة ونفي الكمال وغيرهما الا ان الحمل على نفي الصحة اولى لانه اقرب الى
نفي الذات التي هي الحقيقة من البواقي لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف غيره ولا
يخفى ان ما ذكروه ليس صحيحا باطلاقه لوجوه **الاول** ان الافعال على قسمين لان الفعل اما مما
وضعه الشارع او لا بل يكون من الافعال العادية كالاكل والشرب والجماع واللبس والتلذذ والتألم
والفكر والبكاء والضحك والنوم والجلوس وامثالها والقائلون بان الافعال حقيقة في الصحيح منها
انما يقولون بان الافعال التي وضعها الشارع كذلك لا جميع الافعال فالحكم مطلقا بانه على ثبوت
كون الافعال حقيقة في الصحيحة يكون المراد نفي الصحة لا وجه له اذ من الافعال ما لا يمكن فيه ذلك
الثاني ان ما ذكروه ثانيا من انه اذا لم يثبت ذلك وانتفت الحقيقة العرفية يحمل على نفي الصحة
لا يصح ايضا باطلاقه اذ من الافعال ما ليس لها حقيقة عرفية ولا يتصف بالفساد والصحة الشرعيين
ايضا كما عرفت **الثالث** ان الحمل على اقرب المجازات عند فقد الحقيقة انما هو لتبادره ويمكن ان
يكون للفظ معنيين مجازيين يكون احدهما اقرب المجازات والاخر متبادرا في العرف لشيوع
فيه لكن لم يصل الى حد الحقيقة العرفية فيحصل ح الاجمال في الكلام **الرابع** ان نفي الصحة انما
يمكن في الافعال دون الاعيان مع انه قد ينفي العين ولا يمكن الحمل على الحقيقة فالصحيح ان يق
اذا نفي شيء ظاهرا ولم يمكن الحمل على الحقيقة فان كان له مجاز هو اقرب المجازات او حقيقة
عرفية متبادرة فلا اجمال فيه لوجوب الحمل عليه والا فيكون الكلام مجملا والوجه في ذلك ظاهر مما ذكر
هنا وقيل ههنا بالاجمال مطلقا وقيل بالاجمال ان كان الفعل المنفي لغويا له اكثر من حكم

واحد وعلى هذا ان كان شرعيا او لغويا فاذا حكم واحد واحتج الاول بانه قد تعدد المجازات ولا مرجح وجوابه ان التبادر او الاقربية على فرض ثبوت احدهما مرجح والثاني بان الشرعي يمكن انتفاؤه بانتفاء شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره واما اللغوي الذي لم يحكم انه اكثر فليس احدهما ارجح من الاخر وجوابه ظ **المسئلة الثالثة** اذا ورد لفظ من الشرع وكان له محملان احدهما لغوي اي امر متعلق باللغة ووظيفة اللغوي ان يقصده ويبينه والاخر متعلق بالشرع وكان وظيفة الشرع بيانه فلا اجمال فيه اصلا بل يحمل على المحمل الشرعي خلافا لبعضهم كما في قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يقصد به بيان ان الاثنين يسمى جماعة في اللغة ويحتمل ان يكون المراد انه يحصل بهما فضيلة الجماعة لنا وجهان **احدهما** ان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية لانه الغرض من البعثة واما تعريف اللغات فليس مقصودا للشارع **وثانيهما** ان اللفظ لا يكون مجملا بين المعنى الحقيقي والمجازي لانه عند القرينة محمول على المجازي وعند عدمها على الحقيقي فهذا اللفظ اما ثبت له الحقيقة الشرعية او لا فعلى الاول كان هذا اللفظ الوارد في كلام الشارع اذا استعمل في المعنى الشرعي كان استعماله حقيقة و اذا استعمل في المعنى اللغوي كان استعماله مجازا كما صرح به ائمة علم المعاني والاصول واذا كان واردا في كلام اللغوي فبعكس ذلك فلا يكون فيه اجمال واحتجاج المخالف وجوابه ظاهر مما مر **الفصل الثاني** في المبين وهو نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة سواء كان بنفسه او بغيره و ذلك انما هو في عرف الاصوليين واما في اللغة فلا يطلق على المتضح بنفسه ان فسر بانه الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور واما ان فسر بالظهور مطلقا فيطلق عليه وعلى المتضح بغيره وههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** المبين قد يكون قولا كقوله ثم صفراء فاقع لونها فانه بيان لقوله ثم ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وبالكتابة والاشارة وكيفيتهما ظاهرة وبالفعل من غير الله سبحانه كصلوة النبي وحجه فانه لما قال اقيموا الصلوة ولله على

الناس

الناس حج البيت وكان كل من الايتين مجملا بينهما النبي بفعله حيث صلى وحج وعلم كون الفعل بيانا بالضرورة من قصده او بنص كقوله ثم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فان قلت بم عرفتم ان المبين هو فعله ثم دون هذين القولين كما ذهب اليه بعضهم قلنا عرفنا بانهما لم يشتملا على تعريف شيء من الصلوة والحج على انهما يحتاجان الى البيان لتحقق الاجمال فيهما ولم يقع بينهما قول يبينهما فبان انهما انما هو بالفعل فبذلك ايضا يتم المطلوب وقد يعلم كون الفعل بيانا بالفعل كما لو ذكر مجملا وفعل وقت الحاجة الى العمل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره مثاله كما ان يقول يجب علي وعليكم الصلوة قبل الغروب بحيث يقارن اخره الغروب وهي فعل يستغرق ساعة فيفعل في ساعة يتصل الغروب فعلا فنعلم يقينا انه الصلوة لانه لا يترك الواجب وانما قيدنا الفعل بقولنا من غير الله سبحانه لانه لا يصح في حقه تعالى لافتقاره الى الاعضاء و توقفه على المشاهدة ثم من الناس من قال بان الفعل لا يصلح لان يكون بيانا مستقلا لان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وجوابه اما اولا فبانا لا نسلم ان الفعل اطول من القول على الاطلاق اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل كما ترى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال والاذكار والتروك والشرائط فان ما يقع فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول بكثير واما ثانيا فبانا لا نسلم لزوم تاخير البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهنا قد شرع فيه و اشتغل به وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا لكن قال الغلام ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور واما ثالثا فبان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهنا لم يتاخر عنه **المسئلة الثانية** لا خلاف بين العدلية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو جهة رواء الاجماع ان التاخير عن وقت الحاجة يستلزم التكليف بما لا يطاق

اذ المكلف في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وهو قبيح واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ففيه اقوال ثالثها الجواز فيما ليس له ظ والامتناع فيما له ظ واريد به غيره ورابعها الجواز في الاول وعدمه في الثاني في البيان الاجمالي لا التفصيلي والحق هو جواز التاخير في الاول مطلقا وفي الثاني في البيان التفصيلي واما في البيان الاجمالي فالمختار فيه التوقف فلنا ثلثة دعاوى لنا على الاوليين وجوه **الاول** انه لا شك في جواز الخطاب بالمجمل وقد وقع ايض فان اصل ذلك الخطاب ولم يكن وقت الحاجة فلا مقتضي لوجوب التعجيل بالبيان ولا باعث عليه وما ليس له مقتض ولا باعث فما المقتضي للقول به **الثاني** انه لا مانع من التاخير سوى ما يحتمله الخصم وسنبين ضعفه **الثالث** ان البيان انما يراد ليتمكن المكلف من الاتيان بما كلف به فلا حاجة اليه قبل الوقت فان قلت المراد بالخطاب ايض هو امتثال المكلف لما خوطب به ولا حاجة اليه قبل الوقت فما الباعث على الخطاب قبله قلنا يمكن وجود مصلحة فيه يحسن لاجلها كالعزم وتوطين النفس من الفعل الى وقت الحاجة ليترتب الثواب عليه **الرابع** انه لا خلاف في عدم اشتراط قدرة المكلف على الفعل حال الخطاب واذا جاز تاخير اقداره على الفعل فتاخير علمه بتفاصيل بعض صفات الفعل اولى بالجواز **الخامس** انه لو لم يجز تاخير البيان الى وقت الحاجة لم يجز ان يولي الملك رجلا على بلد ويقول له اذهب الى ذلك البلد وكن فيه وساكتب لك كتابا فيه تفصيل ما يلزم عليك ان تعمل به وانفذه اليك عند استقرارك في عملك مع انه يعد بالضرورة ولنا على الثالثة اي التوقف فيما له ظ و اريد به غيره في البيان الاجمالي كما اذا اطلق لفظا واريد به مجازه او اطلق عاما واريد به الخصوص او منسوخ او منكر واريد به معين وجود الدليل من الجانبين وفقد ما يجاب به احدهما الان اما الدليل على عدم جواز التاخير فوجوه **منها** ان القائل لا يخاطب الا القصد الافهام بل هو مدلول الخطاب والخطاب بما لا يفهم اصلا قبيح بل هو ليس بخطاب فالذي يخاطب بلفظ ويريد به مجازه مثلا ولا يبينه فاما يريد به افهام ما اراده من المعنى المجازي فهو لا يمكن الا مع البيان

ويبدو نزع

ويدو نزع او يريد به افهام ما هو ظاهر اللفظ وهو خلاف المفروض بل هو اغراء بالجهل **ومنها** ان الالفاظ موضوعة لحقائق مفهومة عنها عند اطلاقها كالاستغراق للعام والشياع للمطلق والتمام للمنسوخ ويحملها عليها كل مخاطب لا يعدل عنها الا مع القرينة فيقبح من الحكيم بل العاقل ان يريد بها حال الخطاب غيرها من غير دلالة ولا يرد شيء منهما فيما ليس له ظاهر اذ ليس له معنى حقيقي مفهوم عند اطلاقه حتى يلزم من تاخير بيانه العدول عما وضع **ومنها** ان العاقل لا يتكلم بكلام الا مع ترتب فائدة عليه وقد ذكرنا ان الفائدة في امثال ذلك هو العزم وتوطين النفس والاستعداد للامتثال وشيء منها لا يتحقق فيما له ظ غير مراد لانه لا يريد العزم على امتثال ما يفهم منه لانه غير مراد ولا يمكن ارادة العزم على المراد لانه غير مفهوم ثم انه اجيب عن الاولين بانه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير ما وضع له الى القرينة ولا في منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلا دليل عليه ولا يلزم منه الاغراء لانه فيما انتفى فيه احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة يتوقف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده منها يحمل على الحقيقة لا مطلقا وفيه ان احتمال التجوز احتمال لا مرجح لا يدفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام لان الاصل عدم الانصراف عن ظاهر الكلام ومنع الظهور مكابرة وما ذكر من ان اصالة الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة مما لم يقل به احد من اهل الوضع وتوهم ذلك من قولهم ان اللفظ يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام ويحمل تمام الكلام على حضور وقت الحاجة توهم فاسد اذ لا دلالة لتمام الكلام على ذلك بل معناه انقطاع التكلم كما لا يخفى واما الدليل على جواز التاخير فوجهان **احدهما** انه لا شك في ان من شرط المنسوخ ان لا يكون موقتا بغاية فيقتضي ان تقام حتى انه علم من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ونحو فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك لقطع الكل الاجماع على ذلك ونحو فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد **وثانيهما** انهم اتفقوا على جواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان لم يعلم المخاطب تخصيصه به وكذلك صح جمع من المحققين

بجواز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه
للمنع ههنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايض لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة
ما ليس مراده وهو قبيح ويلزم الاغراء ايض ولا يخفى ان الادلة التي ذكرناها للمطلبين الاولين
لا تجرى ههنا اذ للمانع ان يجيب عن الاولين بوجود المانع ههنا وهو لزوم القبح وعدم ترتب
الفايدة وعن الثالث بوجود الحاجة وعن الرابع بان فيما لا يقدر المكلف يترتب على الخطاب
فايدة وهو امتحانه واستعداده بخلاف ما نحن فيه وعن الخامس بما مر من انه فايدة استعداد
المثول وهو لا يتحقق ههنا ثم لا يخفى انه يمكن لنا ان يجيب عن ما ودليلي المجوزين بمنع جواز اسماع
العام المخصص بالسمع ونفي الاغراء في اسماع العام المخصص بالفعل لان اعطاء الفعل المكلف فيما
يستقبل غير الفعل يكفي رافعا للاغراء بخلاف موضع النزاع وح فيمكن لنا القول بالمنع من التاخير
في غير المنسوخ واما تاخيره فان دليل المنع على المنع فيه ايض ولكن لا اشتراط النسخ على تاخير البيان
كما ياتي في موضعه ثم توقف احتج المانع مطلقا بان التكليف بما ليس له ظاهر ولم يعين مراده من
غير بيان في الحال خطاب بما لا يفهم وهو قبيح ولو جاز ذلك لجاز خطاب العرب بالزنجية
من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة
وابداء الفرق بان العرب لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان
المراد احد معانيه فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل او الترك اذا بين له قبل مثل هذا يتصور
في خطاب العرب بالزنجية فان المخاطب وان لم يفهم شيئا ولكنه يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون
عبثا فليستعد ويوطن نفسه كما ذكر قلنا المخاطب في المجمل يفصل بين انواع الخطاب
ضرورة وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق الامر به بخلاف الخطاب بالزنجية فانه لا يفصل
المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او عرضا او يمينا او ثما لا او قذفا
او مدحا او ذما فلا يتاتي فيه مظنة الاستعداد والتوطين ثم بما ذكرنا نعلم دليل كل
من المفصلين وجوابه فلا نطيل الكلام بذكره **الباب الخامس** في الظاهر والماول التاخير

ما دل على معنى دلالة ظنية وقيل دلالة واضحة وهو اقرب للتبادر العرفي وعلى الاول
يكون النص قسيما له وعلى الثاني قسما منه وظهور الدلالة اما بالوضع او بالعرف والثاني
حمل اللفظ على المحتمل المرجوح لدليل فان رجحه على الظاهر قبل والا فلا وهو على ثلثة اقسام
الاول القريب وهو لقربه يترجح بادنى مرجح والثاني البعيد وهو لبعده يحتاج الى
مرجح اقوى والثالث المتعذر اي ما لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده
وان كان عليه دليل ويختلف التاويل قربا وبعدا باختلاف مشارب اهل العلم فرب تاويل
كان مقبولا عند بعض مردودا عند اخر **الباب السادس** في المنطوق والمفهوم والمنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء كان نفسه مذكورا او لا
والمفهوم بخلافه وهو ما دل عليه لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله
والمنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة
او التضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام
وهو على ثلثة اقسام دلالة الاقتضاء **الاول** وهي ما كان مقصودا للمتكلم وهو ما توقف الصدق
او الصحة العقلية او الشرعية عليه فالاول نحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان فلو لم يقدر المواخذة
ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا والثاني نحو واسئل القرية اذ لم يقدر اهل لم يصح عقلا
لان سؤال القرية لم يصح عقلا والثالث نحو اعتق عبدك عني على الف اذ لم يقدر الملك
فيه اي مملكا لي على الف لم يصح شرعا لتوقف العتق على الملك شرعا **الثاني** دلالة الايماء
والتنبيه وهي ان يقترن الحكم الذي دل عليه اللفظ صريحا بوصف لو لم يكن قصد المتكلم
افادة كونه علة له لكان الكلام محمولا على امر قل ما يقع في كلام البلغاء فضلا عن الشارع
فيحمل على التعليل وان لم يصرح به كقوله صلعم لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق

والمفهوم والمنطوق

والظاهر والماول

فانه امر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وقلما يقع وصحت
القياس **الثالث** دلالة الاشارة وهي ما لا يكون مقصودا للمتكلم كدلالة قوله تعالى وحمله و
فصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه ليس
مقصودا للمتكلم الا انه لزم منه وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما
دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا او ما كان لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والايماء
والاشارة من اقسام المفهوم والمفهوم ايض ينقسم الى قسمين **الاول** مفهوم الموافقة وهو
ان يكون حكم المسكوت عنه موافقا للمذكور اثباتا او نفيا مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا
تنهرهما فانه يعلم من حال التوقيف التاقيف حال الضرب مع الاتفاق وهو اثبات الحرمة
فيهما وهذا القسم يسمى فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه على سبيل القطع وهنا كذلك
ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى ح لما كان هذا النوع من المفهوم مما يسبق فهمه
الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه والظاهر ان يعتبر في الملحون ان لا
يكون في كمال الظهور بل يكون محتاجا الى اعمال الفطنة ولو قليلا والحق انه لا يشترط فيه
الاولوية بل يكفي المساواة ايض وان ثبوت الحكم ليس بطريق القياس ح لا منقولا عن الموضوع
اللغوي بل للفهم العرفي **الثاني** مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور
ويسمى دليل الخطاب وله اقسام مفهوم الشرط ومفهوم الصفة ومفهوم العدد الخاص ومفهوم
الغاية ومفهوم الاستثناء ومفهوم الحصر ومفهوم اللقب وها هي نذكرها بشروطها وتفاصيلها
في مسايل بعد بيان مقدمة هي انه يشترط في هذا القسم من المفهوم باقسامه ان لا يظهر
للقيد فايدة غير التخصيص فيجب ان لا يكون المذكور قد خرج مخرج الاغلب وان لا يكون الكلام
جوابا لسؤال سايل عن المذكور فيجاب على طبقه ولا يكون لدفع توهم عدم تناول الحكم له ولا يكون
الحكم

الحكم مقتضيا لاعلام المذكور بالنص وما عداه بالفحص ولا يكون المصلحة في السكوت عن
المسكوت عنه وعدم اعلام حاله واشال ذلك **المسئلة الاولى** مفهوم الشرط حجة بمعنى ان
تعليق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء المشروط خلافا لجماعة منهم السيد وبعض
المتاخرين لنا وجوه **الاول** انهم اتفقوا على ان الشرط ما ينتفي المشروط بانتفائه والحكم المعلق
على شيء مذكور اما يكون بصريح الشرط او بواسطة حرف الشرط فالاول مثل قوله اعط زيدا
بشرط ان يكرمك ولا خلاف في كونه شرطا لغويا فيجب انتفاء الاعطاء بانتفاء الاكرام والثاني
مثل قوله اعط زيدا ان اكرمك فهو ايض شرط لغوي لانهم صرحوا بكون ان واخواته حروف
الشرط ولا معنى لذلك الا كون مدخولها شرطا للجزاء ولا يفهم منه الا ذلك ولان المتبادر من
القول المذكور هو قولنا الشرط في الاعطاء هو الاكرام فيجب انتفاء الاول بانتفاء الثاني ايض
واورد على هذا الدليل بوجهين **احدهما** انه لا ينبغي ان يكون شرطا لجواز استعمال ان في السببية
وجوابه انه لا يضر ذلك اصلا سواء قلنا لوجوب اتحاد السبب او لجواز تعدده اما ان قلنا با
لاتحاد فلان السبب اذا انتفى انتفى المسبب لامتناع وجود المسبب بدون سببه بل يمنع عدم
السبب اجدر بالانتفاء من عدم المشروط واما ان قلنا بجواز التعدد فلان الاصل عدم
غيره وان جاز قيل فح يعلم ذلك من الخارج وهو كون السبب واحدا وكون الاصل عدم تعدد
السبب لا بدلالة اللفظ وتركيبه والكلام فيه ما يفهم من الخارج انما هو اتحاد السبب سواء
علم من ادلة الدالة على عدم جواز تعدده او من الاصل لا انتفاء المسبب عند عدم السبب
بل انما هو يفهم من الهيئة التركيبية للكلام **وثانيهما** ان ان المسماة بحرف الشرط لا تدل على
كون مدخولها شرطا فان التسمية لا يدل على كون معناها ذلك ايض وجوابه ظاهر مما مر
والثاني ان المتبادر من قولنا اعط زيدا ان اكرمك هو انتفاء الاعطاء عند انتفاء

الاكرام وانكار ذلك مكابرة صريحة والثالث ان كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد يعلم انه اراد بالتقييد ان يفيد نافايدة لا يحصل من اللفظ المطلق لا فادتها ومن هذا يظهر ان مراد المتكلم من التقييد بالشرط فايدة لا تحصل من اللفظ المطلق وح نقول لا يخلو اما ان يكون هذا التقييد في الجملة الشرطية بحيث لا فايدة له سوى الفايدة التي كلامنا فيها بدليل عقلي او نقلي فلا شك في حصول القطع بارادتها او يكون هناك فوايد ولم تدل امر على تخصيص احدها بالارادة فنقول وانا وان راينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم ولكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي او لازمه وهو المعنى المفهومي الى الذهن بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فايدة من الفوايد منها يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها من الفايدة اصلا او ندرته الحاق العشر بالغالب ومن هذا التقرير ظهر اندفاع ما اورده بعضهم على هذا الدليل من ان الفوايد كلها متساوية في الاحتياج الى القرينة وليس لما انتم بصدده رجحان على غيره وكذلك ظهر نقصان ما قرره الاكثر في الاستدلال حيث قالوا ان التعليق على الشرط يجب ان يكون لفايدة وهي مخالفة حكم المنطوق المسكوت عنه لان الاصل عدم غيرها ووجه نقصانه ظاهر والرابع ما روي ان يعلى بن امية قال للنبي صلى الله عليه وآله ما بالنا نقصر من الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا

من الصلوة

من الصلوة ان خفتم فقال صلى الله عليه وآله صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال به انه فهم من تقييد قصر الصلوة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف واقره النبي صلى الله عليه وآله ولو لم يدل عليه لما فهمه منه ولما اقره النبي صلى الله عليه وآله والقول بان الفهم والتقرير مستندان الى استصحاب وجوب الاتمام لا الى دلالة المفهوم خلاف المتبادر على ان الاصل هو القصر دون الاتمام لما روي ان الصلوة كانت ركعتين سفرا وحضرا فاقرت صلوة السفر وزيدت في الحضر والخامس انه لو قال المولى لعبده ان ضرب عبدي ان دخل الدار ولم يدخل العبد الدار فضربه يعنف لانه نذر ان يضربه مذموما عند العقلاء ولو لا يفهم من انتفاء الدخول انتفاء الضرب لما كان للمدح وجها والسادس ما روي انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين وجه الاستدلال انه صلى الله عليه وآله فهم من الاية ان ما زاد على السبعين له حكم غير حكم السبعين واحتج الخصم بوجوه ثلثة منها ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يكن لذلك الشرط بدل يقوم مقامه على تقدير عدمه فان من قال ان توضأت صحت صلوتك لا يلزم منه عدم الصحة عند عدم الوضوء لجواز تحقق الصحة بشرط اخر كالتيمم او الغسل والجواب ان تعليق الحكم على شرط لا يخلو من اقسام ثلثة فانه اما يعلم انحصار الشرط بالمذكور او يعلم تعدده او لا يعلم شي منهما فعلى الاول لا يرد الاحتجاج اصلا ووجهه ظاهر وعلى الثاني فالشرط حقيقة احدهما لا بعينه فانتفاء المشروط لا يتحقق الا بعد انتفائهما معا وكلامنا فيما انتفى الشرط راسا وعلى الثالث فاما يجيب باصالة عدم شرط اخر او نقول ان اشتراط غيره بدلا جايز ولكن الاحتجاج بالمفهوم انما هو اذا ثبت ان للحكم المشروط شرطا واحدا معينا واما مع عدم ثبوته فبانتفاء ذلك الشرط فلا ينتفي المجتهد الحكم بالمفهوم الا بعد الفحص عن الشرط الاخر فاذا تفحص ولم يجد شرطا اخر يحصل له العلم او الظن الشرعي بعدمه اذ لو كان ثم شرطا اخر لاطلع عليه وح فيعمل بمفهوم الشرط ومنها ان قول القائل ان جاءك زيد

فاكرمه لا يدل على نفي الاكرام على تقدير نفي المجي بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة مجيئه وعدم وجوبه على تقدير عدم مجيئه وهو ظ وجاز ان عدم الملازمة بين الوجوب في صورة المجي وعدمه في صورة عدمه مسلم لكن لا نسلم انتفاء الملازمة بين الوجوب بشرط المجي وعدمه بشرط عدمه لان الشرط ما يلزم من عدمه العدم فالقول بعدم الملازمة مخالف لمدلول الشرط ومنها قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان مفهوم الشرط لو كان حجة دل على عدم تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن مع انه حرام مطلقا وجوابه انه يدل على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن ولا يلزم منه الاباحة لان انتفاء الحرمة قد يكون نظرا بالحل وقد يكون بامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء كل من الموضوع والمحمول وهنا قد انتفى الموضوع لانه مع عدم ارادة التحصن يتحقق ارادة البغاء معه يمتنع الاكراه لانه الزام الغير على فعل يكرهه واذا ارتفع الكره ارتفع الاكراه فان قيل لا يجب تحقق ارادة البغاء مع عدم ارادة التحصن لجواز ان لا يكون التحصن مريدا للبغاء ولا للتحصن ليتحقق عدم ارادة التحصن مع عدم ارادة البغاء واذا تحقق عدم ارادة البغاء فيمكن الاكراه عليه والاية دلت على عدم حرمة هذا الاكراه قلنا لا يمكن وقوع هذه الصورة الا في صورة عدم الشعور بالتحصن والبغاء فانا امر المولى بالبغاء يحصل الشعور ليس البتة فلا تخلو اما يريده او يكرهه فيعرضه على الاول يمتنع الاكراه وعلى الثاني يتحقق ارادة التحصن فيكون الاكراه حراما فلا يتعلق به الحرمة وقد اجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي بوجه اخر الاول انه مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ويويده ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن الموالي على الزنا والثاني انه حجة المفهوم كما عرفت اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سوى تخصيص الحكم وهنا يجوز ان يكون الفايدة المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن التحصن فالمولى احق به والثالث ان المفهوم وان اقتضى

ذلك

ذلك الا انه انتفى لتعارض ما هو اقوى منه وهو الاجماع ويمكن ان يجاب ايضا بان الحجية انما هو اذا لم يكن الكلام في واقعة خاصة وههنا يمكن ان يكون التقييد بذلك لان الاية نزلت في هذه المادة المسئلة الثانية اختلفوا في مفهوم الصفة اي في تعليق الحكم على الذات موصوفة بالاوصاف فهل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له هذه الصفة اي في تعليق الحكم فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا فذهب الشيخ والشهيد في الذكرى وبعض اصحابنا واكثر العامة الى الاول واختار السيد والمحقق والعلامة وكثير من المتاخرين واكثر اصحابنا الى الثاني واليه ذهب ابو حنيفة والغزالي والمعتزلة وهو المختار عندي ونحن نذكر اولا ادلة القائلين بحجيته وما فيها ثم نشير الى ما استدل النافي به على نفيه فنقول احتجوا بوجوه كثيرة اقواها ثلثة الاول ان ابا عبيدة لما سمع قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي مطل الغني يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله مطل الغني ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وجوابه اولا انه لم يثبت هذا النقل منه بحيث يحصل الظن به فان مرادنا اثبات اصل يبنى عليه الاحكام ويتفرع عليه وكما لا يحصل الظن في الفروع الا بالاخبار الصحاح فكذلك في الاصول وعلم ينقل ذلك الا بعض العامة وثانيا انه على فرض ثبوته معارض بانكار اخفش نقله بعض اصحابنا ايضا وقول الاخفش في امثال المقام اقوى من ابي عبيدة وثالثا ان قوله ليس بحجة بعد وقوع الاختلاف بين ائمة اللغة الثاني انه لو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم عن غير الموصوف لم يكن لذلك الوصف فايدة والتالي باطل اما الاولى فلان المفروض انه لا فايدة في الوصف سوى الدلالة على انتفاء الحكم من غير الموصوف فاذا لم يكن لذلك الوصف فايدة هذه الدلالة ثابتة ايضا خلا ذكر الصفة عن الفايدة واما الثانية فلان خلو كلام احاد البلغاء عن الفايدة

بعيد جدا بل غير مستقيم فكيف كلام الله ورسوله وجوابه اولا انا لا نسلم ان الوصف لو لم يدل
على انتفاء الحكم عن غير المذكور لم يكن لذكر الوصف فائدة فان التوضيح اقوى فائدة لذكر
الوصف ح لا يمكن فرض انتفائه في شيء من الصور بل قال الاخفش وجماعة من ائمة العربية
بان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد سلمنا انها موضوعة له ايضا لكنا نعلم قطعا انها
كما جاءت للتقييد كذلك جاءت للتوضيح اتفاقا فح لم يصح الحمل على احدهما الا بدليل وثانيا
بان الوصف قد يكون لشدة الاهتمام بذكر الموصوف بالصفة لبيان حكمه وقد يكون لاجل
انه سئل عن محل الوصف فيكون التسامح محتاجا اليه بخصوصه دون غيره وقد يكون لسبق
معلومية حكم غير محل الوصف وقد يكون لسبق حضور محل الوصف الى الذهن الى غير ذلك
من الفوائد فان قلت هذا خارج عن محل النزاع فان الكلام فيما لم يكن للتقييد فائدة
سوى مخالفة المسكوت عنه قلنا لا يوجد وصف لا يحتمل شيئا من الامور المذكورة فالتكلم فيما
فرض عدم احتماله بحث عما لا فائدة فيه والقول بان الاصل عدم وجود الغير مردود بان
هنا يصح اذا ثبت كون هذه الفائدة مرادة والا فالجميع سواء والثالث انه المتبادر من نحو
قوله الميت اليهودي لا يبصر لغاية فهم القائل عرفا بان الميت المسلم ايضا لا يبصر والجواب اولا
ان التبادر المذكور ممنوع وقوله ولنا نعلم عرفا بان الميت المسلم ايضا لا يبصر ان اريد به انصا
الذم بذلك فلا نسلم فانه يذم ايضا بان ذلك مما يعلمه كل احد وان اريد به ان تلك المقدمة
متحقق عرفا وان كان معها مقدمة اخرى فمسلم ولكنه لا يدل على المراد وتوضيح ذلك انا نقول
ان من يسمع قول القائل الميت اليهودي لا يبصر يذمه البتة ولكن لا لدلالته على مخالفة
المسلم معه فقط بل لان وصف الميت باليهودي لا يحتمل الا شيئين احدهما التوضيح والآخر
التقييد وارادة كل منهما يوجب المذمة اما الاول فلانه توضيح للبديهيات التي يعلمها

كلام

كل احد ولنا يذم القائل بقوله الميت لا يبصر واما الثاني فلان الميت المسلم ايضا لا يبصر نعم
لو كانت المذمة منحصرة بالثاني ثبت المطلوب ولكنه ممنوع وثانيا بانه لو سلم التبادر في المثال
المذكور وانحصار المذمة بان الميت المسلم ايضا لا يبصر نقول ليس ذلك لاجل دلالته على المخالفة
مطلقا بل لان التوصيف في المثال المذكور لا يحتمل الا التوضيح او التقييد ولما كان ذلك الامر
من الواضحات التي لا يشك فيها احد كان ارادة التوضيح بعيدا فيتبادر الى الذهن ارادة
التقييد وليس من الامور الواضحة مع ان ما ينفعنا انما هو في غير مثل هذا المقام من المسائل
الشرعية والاحكام الدينية التي ليس فيها وضوح وظهور واذ عرفت ضعف ادلة القائلين بحجية
مفهوم الصفة فنقول لنا على نفي حجيته وجوه كثيرة اقواها اثنان الاول انه لو دل على انتفاء
الحكم من غير محل الوصف لكان باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر
ولم يقل به احد واما الالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني والعرفي بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه
عند اخرى ودعوى اللزوم العرفي ممنوعة وقولهم اثبات الشيء لا ينفي ما عداه شاهد عليه وكل من
يفهم منه ذلك فهو انما هو لاجل قرينة خارجية لا من مجرد التوصيف الثاني انه ان كان حجة فلا بد ان
يكون له دلالة الكلام عليه ودلالته لا تكون الا باحدى الثلث والمطابقة والتضمن منتفيان
ههنا قطعا فبقي الكلام في دلالة الالتزام ودلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام لا يكون
الا بان يكون اللفظ موضوعا بالوضع اللغوي او الشرعي او العرفي لمعنى يلزمه هذا المفهوم سواء كان
اللزوم عقليا او عرفيا او شرعيا ولا تغاير في الوصف حتى يستلزم مخالفة المسكوت عنه للمذكور في العرف
الا التخصيص فيتوقف حجية المفهوم على كون الوصف موضوعا للتخصيص فنقول لا يخلو اما ان يكون
موضوعا له فقط حتى يكون استعماله في غيره كالتوضيح والتاكيد وغيرهما مجازا او يكون مشتركا بينه
وبين غيره والاول باطل اذ لم يقل به احد بل صرحوا بخلافه قال الحاجبي فالمثبت اي فائدة الوصف

تخصيص او توضيح وقد يكون لمجرد الثناء والذم او التوكيد وقال الكاشي عاما وصفه فلكونه
كاشفا عن معناه او مدحا او ذما او تاكيدا فتعين كون الوصف مشتركا بين التخصيص وغيره
ولا ريب في ان المشترك لا يحمل على احد معانيه مع عدم القرينة المعينة فيجب ان لا يحمل
التوصيف على التخصيص الا مع قرينة ولا ننكر انه اذا تحققت القرينة على التخصيص يجب الحكم
بمقتضاه وانما الكلام فيما لم يكن قرينة على تعيين احد معانيه فح لا يحمل على التخصيص فلا
يستلزم المخالفة المذكورة فائدة اعلم ان ثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم
مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم المعلوفة زكوة فهل يجوز فيه بمجرد هذا مثلا القول بوجوب
الزكوة في السائمة او لا فانكره من ينكر حجية مفهوم الصفة ويقول به من قال به واما اذا
كان موافقا للاصل نحو في الغنم السائمة زكوة فان نفي الزكوة عن المعلوفة هو المقتضى لبراءة
الذمة فلا يظهر للخلاف فيه ثمرة وكان المفهوم في هذا القسم لما كان مركوزا في العقول
بسبب موافقته للاصل ادعى انه حجة ومتبادر من حكم المنطوق ويؤيده ان الامثلة المذكورة
في استدلالهم كلها من هذا القبيل هكذا افاد بعضهم ونعم ما افاد المسئلة الثالثة
اختلفوا في مفهوم الغاية اي تقييد الحكم بالشيء بالغاية هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
ام لا ذهب اكثر اصحابنا وجل العامة الى الاول وهو الحق والسيد وبعض مخالفينا الى الثاني
لنا وجهان الاول ان تعليق حكم على غاية انما يكون بالتصريح بها او بالاتيان بما يدل عليها
مثل الى وحتى وتصريح اهل اللغة بكونها لانتهاء الغاية واتفاقهم على ذلك يرجع الثاني
الى الاول فمعنى قوله صم الى الليل ان اخر وجوب الصوم مجيء الليل وعلى التقديرين يدل الكلام
على ان اخر هذا الحكم هذه الغاية ومعنى كون الشيء اخر الشيء وانتهائه انه يتم عند الوصول الى
ذلك الشيء والا لم يكن اخره ولو فرض ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية لم يكن الغاية غاية

ولم يتم

ولم يتم الحكم عند الوصول اليها وهو ينافي المنطوق نعم لو كان فرض ثبوت الحكم بعد مجيء
الغاية منافيا للمنطوق كان هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اريد بآخر وجوب
الصوم مثلا ما ينتهي اليه وينقطع عنده فقد صار المنطوق مفهوما مع انه يلزم
كون الكلام ح مجازا مع التصريح بعدم المفهوم ولم يقل به احد وان اريد به ما ينتهي
اليه سواء انقطع ام لا فلا يلزم خلاف المنطوق واجاب عنه والدي المحقق دام ظله
بان المراد به المنتهى لا بشرط شيء من دون ملاحظة ان ما بعده حكم خلاف حكم ما قبله
ومن دون ملاحظة ان ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا بل لوحظ من غير تخصيص
وتعميم وندعي ان كون الشيء منتهى يستلزم ان يكون ما بعده مخالفا لما قبله في الحكم ولنا
لو ارتفع هذا اللازم ارتفع الملزوم الذي هو المنطوق فلا يلزم صيرورة المفهوم
منطوقا ولا كون الكلام مجازا مع التصريح بعدم المفهوم واجيب عن هذا الدليل
بانا لا نسلم ان معنى تعليق الحكم على الغاية ان اخر هذا الحكم هذه الغاية بل معنى قوله
صم الى الليل مثلا اني اريد منكم الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره
الليل وظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم
مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون فيما بعدها ايضا مطلوبا لكن
سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك وفيه ان كلامنا في تعليق الحكم على الغاية اي صيرورة
الغاية غاية للحكم ومعنى ذلك ان اخر هذا الحكم هذه الغاية وما ذكره في بيان معنى
قوله صم الى الليل ليس فيه تعليق الحكم على الغاية بل بين فيه وجوب الحكم في زمان معين
اوله واخره ولا شك في ان قولنا صم الى الليل معناه ان الليل اخر الصوم اي اريد
منكم الامساك الخاص الذي اخر ازدياده الليل واستمراره لانتهاء الارادة فيما بعد

الليل ظاهر الثالث تبادر تلك المخالفة من ذلك التعليق ومنكره مكابر فان
المتبادر من قول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ان انتهاء سيره هو الكوفة وبذلك
صرح اللغويون ايضا احتج المخالف بان قول القائل صوموا الى الليل لا يدل على نفي وجوب
صوم الليل بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب
صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل وذلك ظاهر والجواب ان انتفاء الملازمة بين وجوب
صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل مسلم ونحن ايضا لا ندعيه بل ندعيها الملازمة بين جعل
انتهاء وجوبه الى الليل وعدم وجوب صوم الليل ولا يمكن انكار الملازمة بينهما تذنيب
كما وقع الخلاف في نفس الغاية ايضا كما وقع فيما بعدها فقيل حكمها مخالف لما قبل الغاية وقيل
بالموافقة والاظهر كما ذهب اليه صاحب الكشاف وبعض آخر ان تعليق الحكم بالغاية لا يدل على
خروج الغاية ولا على دخولها فدخولها وخروجها يدور مع الدليل ويؤيده جواز الاستفسار
عن الدخول والخروج كما لا يخفى المسألة الرابعة مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله
الاسم ليس بحجة خلافا لبعض العامة لنا انا نعلم من ضرورة اللغة ان قول القائل زيد يأكل لا
يفهم منه ان عمرا لا يأكل وايضا لو دل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لما حسن من احد ان
يخبر بان زيدا عالم الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس بعالم اذ لو لم يعلم ذلك واخبر كان قد اخبر
بما يعلم انه فيه كاذب او لا يأمن من الكذب فيه ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلاء الاخبار
بمثل ذلك مع شك ذلك المخبر في كون غير المخبر به عالما بل مع علمه بان غيره ايضا عالم ولنا ايضا
انه لو كان حجة لو خلا به لزم الكفر من قول القائل زيد موجود او عالم او قادر وعيسى رسول الله
والمعلوم من الضرورة خلافه ولنا ايضا ان المفهوم انما يعتبر في الكلام لتعينه فائدة حيث لا
فائدة سواه وهذا ليس بتلك المثابة لان من فوائده اختلال الكلام بدونه قالوا قول القائل

لمن يخاصمه

لمن يخاصمه ليست امي بزانية يتبادر نسبة الزنا الى ام الخصم ولولا ثبوت مفهوم اللقب لم يتبادر
ذلك والجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصومة وارادة الايذاء لا من اللقب
في النسخ
المسألة الخامسة كلما يفيد الحصر يدل على نفي الحكم عن غير المذكور ووجهه ظاهر واما الشرط بالتحقيق
ما يفيده فليس ههنا مقامه الباب التاسع في النسخ وهو في اللغة الازالة وقد يطلق على النقل
نحو نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر واما في الاصطلاح فقيل هو بيان انتهاء حكم شرعي
بدليل شرعي متأخر وقيل هو رفع حكم شرعي كذلك ومبنى الاختلاف على الاختلاف في ان النسخ هل
هو رفع الحكم او بيان انتهاء مدة الحكم والحق هو الثاني لان الحكم الحادث ضد للحكم السابق لامتناع
اجتماعهما فيستويان بالقوة اذ لا ترجيح لاحد الضدين في القوة على الآخر واذا استويا فلا يكون
الحكم الحادث رافعا للحكم السابق اذ ليس رفع الحكم السابق بالحكم الحادث اولى من رفع الحكم
الحادث بالحكم السابق ولانه ثم ان علم الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته هذا بالنسبة الى الواقع
ونفس الامر واما بالنسبة الينا فظاهر بان الناسخ مع حجيته علم ثم بعدم الدوام يكشف ايضا عدم ثبوته
بعد ذلك فيعلم انه مبين لا رافع بقي ههنا شيء وهو انه اذا كان النسخ بيان انتهاء الحكم يلزم
انه لو قال الشارع اوجبت عليكم صوم الايام ثم يقول بعد مضي مدة الصوم انما اوجبت عليكم
اوجه عشرة ايام ان يكون ذلك نسخا مع انه لا يقال له في العرف ذلك فالاولى من الجميع ان يقال
النسخ بيان انتهاء الحكم في الواقع ونفس الامر في الظاهر مع ملاحظة الواقع وحصر مع رفع
الحكم الشرعي في الظاهر مع عدم ملاحظة الواقع فصل اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ و
وقوعه وخالفت اليهود في جوازه فقالوا يمتنع عقلا وابو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال انه
وان جاز عقلا لكنه لم يقع لنا على الجواز ان حكمه تعالى في الوقايع ان يتبع مصالح العباد كما هو مذهب
المعتزلة جاز ان يتغير بتغير تلك المصالح بحسب الاوقات المختلفة والاشخاص المتفاوتة

فانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت وان لم
مصالحهم فلا يكون افعاله ميتة فجاز ان يغير الاحكام من غير غرض لانه مالك الملك له ان يحكم
كيف شاء ولنا على الوقوع ما في التورية من امر آدم بتزويج بناته ببنيه وتحليل كل دابة لنوح و
وجوب تقريب حيوانين كل يوم وقد رفعت اجماعا والقطع بنسخ الاديان بالاسلام ولنا ايضا
آية القبلة والعدة والثبات والصدقة والوصية للاقربين وقد احتجوا بوجوه ضعيفة جوابها
ظاهر فصل لا خلاف في جواز نسخ الحكم كالوجوب بعد حضور وقت الفعل سواء فعل او لا
وانما الخلاف في جوازه قبل حضور وقت الفعل الذي يتمكن المكلف من اداء الفعل فيه سواء كان
قبل دخول الوقت كما اذا قال صم يوم الخميس ثم قال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس او بعد دخول الوقت و
قبل انقضاء زمان يسع الفعل بتمام شرطه كما اذا قال حج هذه السنة ثم يقول يوم عرفة قبل انقضاء
زمان يسع المناسك لا تحج فاكثر اصحابنا كالشيخ والسيد والعلامة وجميع المعتزلة وبعض الاشاعرة
على عدم الجواز وبعض اصحابنا كالشيخ المفيد على ما نقله الشيخ في العدة وحكاه المحقق في اصوله والحاجبي
والبيضاوي واكثر الاشاعرة على الجواز وتوقف بعض متأخري اصحابنا استدل الاولون بوجوه
منها ان الفعل في الوقت الذي عدم فيه الوجوب ان لم يكن واجبا فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخا
وان كان واجبا لزم توارد الامر والنهي على محل واحد في وقت واحد وهو محال والجواب اولا انه ان
اريد بالوجوب الفعل في الوقت الذي عدم فيه الوجوب عدم وجوبه فيه وجوبه فيه وعدمه مع ملاحظة
الناسخ فنختار ان الفعل في هذا الوقت ليس واجبا ولا يلزم منه عدم كون نفي الوجوب نسخا لانا نقول
عدم وجوبه في هذا الوقت لوجود هذا الناسخ لا مطلقا نعم انه لم يكن العقل واجبا مع قطع النظر
ايضا يلزم ذلك وليس كذلك وان اريد وجوبه وعدمه فيه مع قطع النظر عن الناسخ فنختار وجوبه بمعنى
ان في هذا الوقت تعلق به وجوب نعلم في الوقت المستقبل ولا يلزم منه توارد الامر والنهي على محل واحد

في وقت

في وقت واحد والجواب ثانيا انه اذا فعل بعض افراد المأمور به لم يلزم التوارد لتعلق الامر بما فعل
والنهي بما لم يفعل مردود بنقل التردد في الفرد الذي لم يفعل وقد نسخ وجوبه باختيار عدم وجوبه
والقول بان لا نسخ فيه انما النسخ في التكليف الذي تعلق بماهية الفعل مندفع بان التكليف
الذي تعلق بالماهية هل هو باق حال النسخ او لا فان كان باقيا يلزم تعلق الامر بما لم يفعل
اذ لا معنى للتكليف بما مضى وذلك يستلزم التوارد المذكور وان لم يكن باقيا فلا يكون نفي
التكليف نسخا ومنها انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان
الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا ولان
الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون
قبيحا يكون الامر به قبيحا والجواب اولا ان استحالة تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر انما هو اذا كان
التعلقان في زمان واحد واما تعلق كل منهما في زمان غير زمان صاحبه فلا استحالة فيه لان
المتأخر يرفع حكم المتقدم فلا يلزم التوارد المحال والقول بان كلا من الامر والنهي تعلق بشيء واحد
وان لم يكن التعلق في وقت واحد ومقتضى الامر كونه حسنا ومقتضى النهي كونه قبيحا الى آخر الدليل مدفوع
بان تعلق كل منهما بشيء واحد واقتضائه لما ذكر مسلم ولكن لا يلزم كون الفعل حسنا وقبيحا معا لان
المتأخر يدل على انه لم يكن متصفا بمقتضى المتقدم وانما كان تعلقه لاجل مصلحة اخرى غير ما يقتضيه
مثلا اذا كان النهي متأخرا يدل على ان الفعل قبيح وانما كان الامر به لاجل مصلحة في ذلك الامر
لا في ذلك الفعل حتى يكون له جهة حسن ايضا فتعلق الامر انما هو في الظاهر دون الواقع ونفس الامر
فان قلت يلزم منه الاغراء بالجهل وهو اعتقاد القبيح حسنا قلنا يلزم ذلك في النسخ بعد حضور
الوقت ايضا لانه يتوقف ايضا على تعلق الامر في الظاهر بما لم يفعل وثانيا انه لو تم ذلك لدل على
عدم جواز النسخ مطلقا اذ لا شك ان الامر الظاهري تعلق في النسخ بعد حضور الوقت بما لم يفعل
والنهي ايضا تعلق به فيلزم ما ذكر فان قلت لم يتعلق الامر به في الواقع ونفس الامر قلنا هنا ايضا

كذلك ومنها انه لو جاز ذلك لزم البداء والتالي بط اما الاولى فلان البداء عبارة عن ظهور
ما كان خفيا عن الآمر غير عالم به وظاهر ان النسخ على ذلك الوجه يقتضي ان يكون الشخص الواحد امرا
بفعل واحد ناهيا عنه في وقت واحد بالنسبة الى مكلف واحد وظاهر ذلك انما يكون للبداء
واما بطلان التالي فلاستحالة البداء في حقه ثم انه قد اجاب ان لعظار الوجه لذلك في البداء
ممنوع لجواز ان يكون الفعل قبيحا وكان في الامر مصلحة كما مر هنا وما يدل على مذهب المجوزين وجوه
الاول ان ذلك امر لا مانع منه عقلا وما ذكره المانعون لا يصلح للمنع كما عرفت فيكون جايزا
والثاني انه يجوز ان يكون الشخص الواحد في الوقت الواحد يومر بفعل معين وينهى عنه لغرض الابتلاء
لا لغرض الاتيان به كما يقول السيد لعبده افعل كذا تجربا له ثم لما علم منه لم قال له عقيبه لا تفعل
وقد يترتب عليه فوايد اخرى فانه كثيرا ما يكون لاعتقاد شيء فايدة لا يتحقق بدونه والثالث ان كل
نسخ انما هو قبل وقت الفعل اذ لا نسخ فيما مضى بل هو رفع لما يستقبل وقد استدلوا بادلة اخر ايضا
لا فايدة في ذكرها وقد ظهر مما ذكر ان الترجيح لمذهب المجوزين فلا مفر من المصير اليه وقد بقي ههنا
شيء اخر وهو ان ذلك مبنا في نامر من ان النسخ في الواقع ونفس الامر بيان لانتهاء مدة الحكم وان كان
في الظاهر مع قطع النظر عن الواقع بيانا للرفع فان ههنا ليس في الواقع ايضا كذلك وجوابه ان
ذلك انما هو اذا كان الحكم متحققا في الواقع ونفس الامر وليس ههنا كذلك اذ الشارع يعلم انه لا يجب
على المكلف الاتيان بما امر بل يعلم انه سينهاه عنه فالمتحقق هناك هو نفس الحكم الظاهري
فيكون نسخه رفعا له فصل قد ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول فانه مثبت في المصاحف متلو في الصلاة
وقد نسخ حكمها باربعة اشهر وعشرا وقد ينسخ التلاوة دون الحكم مثل ما نقل عن عمر انه قال
كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم
فان حكمه باق بوجوب الرجم على الزاني المحصن وقد نسخت تلاوته وقد ينسخان معا كما روي عن عايشة

انفاقا لت

انفاقا لت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس رضعات معلومات اما جواز
نسخ احدهما دون الاخر فلانهما عبادتان منفصلتان فجاز رفع احدهما مع بقاء الاخر واما
جواز نسخهما معا فظاهر هنا واما في نسخ التلاوة فقط فبعد لا يخفى على الاذهان المستقيمة فايدة
النسخ في الخبر يتصور على وجهين احدهما النسخ في ايقاعه والثاني النسخ في مدلوله والاول على قسمين
لان ايقاع الخبر اما يكون اخبارا عن الماضي او عن المستقبل والاول على قسمين لانه مدلوله اما يكون
مما لا يتغير او يكون مما يتغير ونسخ هذين القسمين اما بازالة التكليف عن الاخبار او بالتكليف بالاخبار
عن النقيض وكذا نسخ القسم الثاني اي الاخبار عن المستقبل ينقسم الى هذين القسمين الثاني اي التكليف
بالاخبار عن النقيض اما يكون بحيث يحتمل كون ما يكلف ثانيا بيانا لارادة المجاز او
او يكون بحيث لا يحتمل فهذه تسعة اقسام ثم الوجه الثاني اي نسخ مدلول الخبر
على قسمين لان الخبر اما عن الماضي او عن المستقبل والاول اما يكون مما يتغير
او مما لا يتغير وكل منهما اما ينسخ بما يحتمل كونه بيانا لارادة المجاز او
بما لا يحتمل وكذا الثاني اي الاخبار عن المستقبل ينقسم الى هذين القسمين
وهذه ستة اقسام والمجموع خمسة عشر قسما بعضها ممتنع وبعضها يجوز مع كونه
نسخا وبعضها يجوز ولكنه تخصيص لا نسخ وان اردت الاطلاع على ما يجوز و
على ما لا يجوز فعليك بملاحظة هذا الجدول واما الدليل على جواز
كل ما جوزناه وامتناع ما منعناه فيعلم بعد الاحاطة بما ذكرناه سابقا
مع ضميمة التامل والتدبر وذكره يؤدي الى التطويل وايضا ههنا
شقوق وتفصيلات تركنا ذكرها مخافة الاطناب والمتامل يتمكن
من استخراج الجميع

فصل

فصل في بيان نسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر وبمثله وفيه مسايل المسألة الاولى
اتفقوا على جواز نسخ الكتاب بالكتاب وما خالف فيه الا الاصفهاني واستدلوا عليه بالوقوع
كما ياتي انه يلزم على القائلين بان النسخ رفع الحكم ان يمنعوا من نسخ الكتاب بالكتاب لان
رفع الشيء بالشيء يتوقف على كونه اقوى منه وليس بعض الكتاب اقوى من البعض لانا نقول اولا ان
توقف رفع الشيء للشيء على كونه اقوى منه انما هو في الظنيات واما فيما كان كل من الناسخ
والمنسوخ قطعيا فلا يشترط ذلك اذ القطعي المتاخر لا يمكن طرحه لقطعيته فلا بد من رفع المتقدم
ونسخه به لانه جاير ولا مفر الا هو وعلى هذا نقول ان في الكتاب محكم ومتشابه والمحكمات منه قطعية
الدلالة فيجوز نسخ بعض منها بالبعض الاخر عند الكل وثانيا انه يمكن كون بعض الكتاب من
البعض الاخر بسبب اختلافه في الدلالة وضوحا وخفاء وثالثا انه لو سلم ان جميع الكتاب ظني
الدلالة نقول انما هو بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الرسول فكله قطعي الدلالة فيجوز له ان
ينسخ البعض بالبعض ويثبت لنا بالاجماع او الاخبار كما وقع المسألة الثانية لا خلاف في
جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها ووجه ظهور ما للشبهة المذكورة منه فظاهر ههنا يكون كل من
الناسخ والمنسوخ قطعيا المسألة الثالثة لا خلاف ايضا في جواز نسخ خبر الواحد بمثله والتحقيق
انه على القول بكون النسخ تخصيصا فلا اشكال اصلا واما على القول بكونه رفعا فالحكم بالجواز
مطلقا مشكل بل الظاهر ان يقال انه يجوز النسخ ان كان الناسخ اقوى من المنسوخ بتاييده واعتضاده
بامر خارجي ولا يجوز مع المساواة او ضعف الناسخ المسألة الرابعة يجوز نسخ الكتاب بالمتواتر
لان الكتاب اما قطعي او ظني والمتواتر قطعي ويجوز نسخ كل من القطعي والظني بالقطعي على
كلا القولين ومنعه الشافعية واستدلوا اولا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها والاستدلال به من وجهين احدهما انه يدل على ان ناسخ القران يجب ان يكون

مثلا

خيرا او مثلها والسنة ليست كذلك وثانيها انه قال تعالى والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وانما هو القران والجواب ان قوله دلت الاية على ان ما تنسخ به القران خير منه او مثله ثم بل على ان الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لا ان القران لا تفاضل فيه فيه ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف او مساويا لما ثبت به بالقران ثم قوله قال تعالى والضمير لله قلنا يصح ذلك ان كان النسخ بالسنة لان القران والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وثالثها لقوله سبحانه قل ما يكون لي ان ابدله نفى جواز التبديل منه والنسخ تبديل والجواب ان الظاهر من التبديل وضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فقد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون تبديله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل المسئلة الخامسة يجوز نسخ المتواتر بالكتاب مطلقا عند من يقول بان النسخ تخصيص وجهة واما على القول بكونه رفعا ففي جوازه مطلقا اشكال بل الظاهر ان يقال يجوز ذلك بالنسبة الى قطعيات الكتاب اي يجوز نسخ المتواتر بالمحكم من الكتاب ويتوقف في غيره المسئلة السادسة في نسخ الاحاد بالكتاب مطلقا على القول بكون النسخ تخصيصا فلا اشكال واما على القول الاخر فينبغي ان يقال نسخها بالمحكم جائز وبغيرها محل التوقف وان امكن القول بالجواز نظرا الى كون الكتاب في نفسه اقوى من السنة المسئلة السابعة لا كلام في جواز النسخ الاحاد بالمتواتر ووجهه ظاهر المسئلة الثامنة لا يجوز نسخ المتواتر بالاحاد على شيء من القولين اما على القول بكون النسخ رفعا فظاهر واما على القول بكونه تخصيصا فلان شرط التخصيص عدم اضمحلال المخصص في جنب المخصص ولا شك ان خبر الواحد مضمحل في جنب المتواتر وجوزه بعضهم مستدلا بانه وقع فان اهل قبا سمعوا امنادي رسول الله الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم والجواب انهم علموا بالقراين وقد علمت ان الخبر الواحد قد يفيد العلم بانضمام القراين الخارجية المسئلة التاسعة

ذهب العلماء

ذهب العلماء الى منع نسخ الكتاب بالخبر الواحد الا قليلا مستدلين بان القاطع لا يندفع بالمظنون وبان الصحابة اجمعوا على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب ولا يخفى ان ذلك المنع على القول بكون النسخ رفعا صحيح لا حد شرخبر واما على القول بكونه تخصيصا فالموافق للقاعدة ان يقال بمنع نسخ قطعيات الكتاب بالخبر الواحد وبجواز نسخ ظنياته به الا ان يدعى الاجماع على المنع مطلقا فان ثبت فهو المتبع والا فالمقام محل كلام فصل الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به خلافا للجمهور وكل من جوازهما ومنعهما مترتب على امكان انعقاد الاجماع في زمن الوحي وعدم امكانه فعلى الاول يجوز نسخه والنسخ به وعلى الثاني لا يجوز والحق امكانه على طريقتنا في الاجماع اذ يمكن ان يحصل العلم باتفاق جمع كثير من خواص صاحب الوحي على قول في مسئلة انه قوله وان لم يسمع منه وايضا ان كان المانع من انعقاده في زمانه وجود من قوله حجة فيلزم ان لا يمكن انعقاد الاجماع في زمان اصلا لامتناع خلو زمان عن المعصوم وان كان المانع حضوره وامكان الاستماع منه مشافهة فننقل الكلام الى الموجودين في البلاد النائية الذين لا يدركون المعصوم ولا يتمكنون من اخذ الاحكام منهم وامثالهم واما على طريقة العامة ففي امكان انعقاده تامل ولا باعث لنا على تحقيقه مع ان اصل المسئلة مما لا يترتب عليه فائدة فصل لا خلاف في جواز نسخ المفهوم والاصل معا وانما اختلفوا في جواز نسخ احدهما دون الاخر الى اقوال ثالثها جواز نسخ الاصل دون المفهوم واستحالة العكس والحق جواز نسخ كل منهما دون الاخر لنا انهما حكمان متغايران فيجوز رفع احدهما دون الاخر ولنا ايضا انه لو قال في الغنم المعلوفة زكوة حتى يكون منطوقه وجوب الزكوة في المعلوفة ومفهومه عدم وجوبه في السائمة يجوز ضرورة ان يقول بعد مدة في جميع الاغنام زكوة حيث نسخ المفهوم بدون المنطوق او يقول رفعت وجوب الزكوة من جميع الاغنام حيث نسخ المنطوق دون المفهوم وانكار ذلك مكابرة محضة وكذا

لو قال ان جاءك زيد فاكرمه حتى يكون منطوقه وجوب اكرام زيد بشرط مجيئه وعدم وجوبه على تقدير عدم مجيئه يجوز ضرورة ان يقول بعد مدة اكرم زيدا ان جاء وان لم يجئ حيث نسخ المفهوم دون المنطوق او يقول لا يجب عليك اكرام زيد مطلقا حيث نسخ المنطوق دون المفهوم وكذا لو قال صم الى الليل حتى يكون منطوقه وجوب الصوم الى الليل وعدم وجوبه في الليل يجوز ضرورة ان يقول بعده لا تصم اصلا او يقول صم اليوم والليل جميعا ولنا ايضا انه لو استلزم نسخ احدهما النسخ الاخر لزم انه لو قال اولا ان جاءك زيد فاكرمه ثم قال بعد مدة ان لم يجئ ايضا فاكرمه يحكم بعدم وجوب الاكرام على تقدير المجيء مع انه لم يقل به احد وكذا لزم انه لو قال اولا في الغنم السائمة زكوة ثم قال بعد مدة في المعلوفة ايضا زكوة يحكم بعدم وجوبه في السائمة ولم يقل به احد ولنا ايضا انه لو كان كذلك لزم انه لو قال بعد قوله ان جاءك زيد فاكرمه بمدة رفعت عنك ما اوجبته عليك بقولي ان جاءك زيد فاكرمه يحكم بوجوب الاكرام على تقدير عدم المجيء وهو باطل ضرورة وكذا لو قال بعد قوله في الغنم السائمة زكوة بمدة نسخت وجوب الزكوة في السائمة لزم ان يحكم بوجوبه في المعلوفة وهو باطل قطعا ثم ان هذا في مفهوم المخالفة واما في مفهوم الموافقة ففي بعض افراده يمكن الحكم بالاستلزام في جانب نسخ المفهوم وان لم يكن في العكس كما في مفهوم حرمة التافيف وهو حرمة الضرب فان نسخ المفهوم يستلزم نسخ منطوقه وان لم يلزم العكس واستدل المانع مطلقا بان المفهوم لازم للاصل وتابع له ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فلا يمكن نسخ المفهوم بدون نسخ الاصل ونفي الاصل يستلزم نفي التابع واللازم والاخص من كونه تابعا ولازما وجوابه يتوقف على تحقيق مقام وهو ان الاصل اي الكلام الدال على المنطوق والمفهوم يشتمل على شيئين احدهما حكم الاصل وهو المنطوق وثانيهما ما يدل الكلام بسببه على المفهوم كالشرطية

في مفهوم

في مفهوم الشرط والتخصيص في مفهوم الصفة على فرض حجيته والتعليق على الغاية في مفهوم الغاية ولا شك ان المفهوم ليس لازما للاول مع قطع النظر عن الثاني لان الدال على المفهوم موقوف على واحد من الاشياء المذكورة اي الشرطية والتخصيص والتعليق على الغاية ولان المفهوم يتحقق بدون حكم الاصل وهو ايضا يتحقق بدون المفهوم اما الاول فكما اذا قال لا تكرم زيدا سواء جاء او لم يجئ فان عدم اكرام زيد على تقدير عدم المجيء مفهوم لقولنا ان جاء زيد فاكرمه مع انه وجد ولم يوجد حكم الاصل وهو وجوب الاكرام على تقدير المجيء وكذا في ساير المفاهيم واما الثاني فكما اذا قال اكرم زيدا سواء جاء او لم يجئ فان وجوب الاكرام على فرض المجيء حكم الاصل في قولنا ان جاء زيد فاكرمه مع انه وجد ولم يوجد المفهوم وهو عدم الوجوب على تقدير عدم المجيء واما كونه لازما للثاني فلا يمكن انكاره فان استلزام اشتراط الاكرام بالمجيء لعدم وجوبه على تقدير عدمه مثلا مما لا ريب فيه ولكنه لازم اعم له اي كلما وجد احد هذه الاشياء مع حكم يوجد الحكم المفهوم وليس كلما وجد الحكم المفهوم وجد احد هذه الاشياء فانه وان استلزم قولنا ان جاء زيد فاكرمه لعدم وجوب الاكرام على تقدير عدم المجيء ولكنه يمكن ان يفهم ذلك الحكم بغير الاشتراط المذكور كما اذا قال لا تكرم زيدا جاء او لم يجئ اذا عرفت ذلك فنقول مما ظهر لك الحكم بكون الاشتراط من ان المفهوم لازم اعم للاصل تعلم اندفاع ما ذكره المستدل بقوله ونفي الاصل يستلزم نفي التابع واللازم ثم لان استلزام نفي الملزوم والمتبوع لنفي اللازم والتابع انما هو اذا لم يكن اللازم لازما اعم له واما اذا كان اللازم اعم فلا يلزم ذلك كما لا يلزم من عدم النار عدم الحرارة لامكان وجودها لوجود الشمس وقد ظهر بذلك جواز نفي الاصل بدون المفهوم ثم نقول المكان نفي اللازم مستلزما لنفي الملزوم سواء كان اللازم لازما اعم او لازما مساويا يكون نفي المفهوم مستلزما للنفي ملزومه ولكنه ليس حكم الاصل بل هو اما الشرطية او التخصيص او التعليق على الغاية

وذلك مسلم فان الحكم باكرام زيد سواء جاء اولم يجيء يستلزم نفي اشتراط الاكرام بالمجيء ولكنه لا يستلزم نفي الاكرام على تقدير المجيء وغاية غير المستند اهو الثاني دون الاول احتج المفصل بان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بخلاف العكس اذ بعد رفع الملزوم واللازم باق وجواب ان كلتا المقدمتين مسلمتان ولكن لا يلزم من الاولى رفع المفهوم برفع الحكم لمنع اللزوم بينهما

فصل زيادة العبادة المستقلة ليست نسخا واما غير المستقلة ففي رفع حكم شرعي نسخ والا فلا ونقص شيء من العبادة شرطا كان او جزء نسخ للمنقوص دون الجميع والوجه في الكل ظاهر والمسئلة قليل الجدوى

خاتمة يعرف النسخ تارة من كلام الشارع اما صريحا كما اذا تلفظ بلفظ النسخ فيقول هذا ناسخ وذاك منسوخ او غير صريح بان يستنبط من قوله كان ذكر نقيض الحكم الاول او ضده مع العلم بتاخره فيعلم منه ان المتاخر ناسخ وتارة من كلام الراوي وهو المذكور في المتن وهو اما ان يكون ذكره باللفظ كما اذا قال احد المخبرين قبل الاخر او غيره وهو على وجوه احدها ان يقول هذا الخبر ورد سنة كذا والاخر سنة كذا وثانيها ان تعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر على زمان معلوم التاخر كما لو قال هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد وثالثها ان يروي احدهما رجل متقدم الصحبة ويروي الاخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول لرسول الله صلى الله عليه وآله عند ابتداء الاخر صحبته وقول الراوي في جميع هذه الاقسام مقبول والقسم الثاني وهو ما حكم عليه صريحا بالنسخ من غير ذكر التاريخ كما لو قال الراوي هذا ناسخ وذاك منسوخ لم يقبل منه لامكان صدوره عن اجتهاده

المبحث الرابع في الاجتهاد والتقليد وفيه بابان **الباب الاول** في الاجتهاد وفيه مقدمة وفصول **اما المقدمة** ففي تعريفه فنقول الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة واما في اصطلاح الفقهاء فقيل هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية والمراد باستفراغ الوسع بذل تمام المجهود بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وينتقض

هذا التعريف وما قاربه اولا باستفراغ العاجز عن الاستنباط وسعه وثانيا باستفراغ الوسع في طلب الظن بالشرعيات الاصلية وثالثا بالاجتهاد في القطعيات النظرية من الاحكام الشرعية فان استفراغ الوسع في طلب الظن بها اجتهاد مع انه يخرج عن الحد وقيل هو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وهذا ايضا ينتقض بالاخيرين ويرد عليه ايضا ان المراد بالفقيه ان كان ما هو متعارف الفقهاء اي من كان له ملكة الاستنباط ففيه انه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد فان كان موقوفا على كونه فقيها يلزم الدور وان كان ما هو الشائع في العرف اي من له حظ من الاحكام ولو بالتقليد والرجوع الى مصنفات الفقهاء ففيه انه ينتقض باستفراغ من حصل له العلم ببعض الاحكام بالتقليد ولم يتمكن من الاستنباط عن الادلة بل لم يكن كما كان في كثير من الطلبة حيث حصلوا العلم ببعض الاحكام بالرجوع الى المؤلفات او الاخذ من المجتهد ولا يقدرون على استنباط مسئلة واحدة لجمودهم في التقليد واعتيادهم انهم بل يقول بعضهم لا يتصور امكان حصول الرأي لاحد من الناس وقيل هو ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة ولا يخفى ان ظاهر كلمات القوم ان الاجتهاد غير هذه الملكة فانهم قالوا ان الاجتهاد يتوقف عليها وان الموقوف غير الموقوف عليه وايضا كثيرا ما يقولون فلان لم يتجز الا الاجتهاد او ملكة الاجتهاد وهذا يشعر ظاهرا بالتغاير بين الاجتهاد والملكة وايضا ظاهر التعريفات السابقة ان الاجتهاد هو نفس الاستنباط فان كان مرادهم بالاجتهاد هو الملكة فهذا التعريف صحيح والا فلا بل ينبغي ان يقال هو صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية والمراد باحكام المدارك احوال التعادل والترجيح على ما سيجيء ابدا فان قلت لو كان الاجتهاد ذلك لزم ان لا يطلق المجتهد على من لم يصرف نظره بالفعل وان صرف حين الاحتياج قلت اطلاقه عليه من قبيل اطلاق الخياط على بائع الخيط وان لم يكن ما يعالج بالفعل **الفصل الاول** في بيان حقيقة الاجتهاد

وحقيقته وفيه مطلبان **المطلب الاول** في بيان حقيقة الاجتهاد ولما كان احسن ما قيل في بيانها واتمه في افادة المطلب ما قاله والدي المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين فانا اذكره مع تغيير في العبارة في بعض المواضع وتقديم وتاخير فيها فنقول لبيان المطلب يتوقف على تقديم مقدمة هي انه لا ريب في ثبوت التكليف وبقائه ووجوب اطاعة الله وحججه واطاعتهم يتوقف على العلم او الظن باحكامهم ولا يحصل ذلك العلم او الظن الا بالنظر الى الادلة الاحكام وما وصل الينا من الادلة من صاحب الشرع منحصر بالكتاب والسنة والاجماع المحكي والاستنباطي والقواعد العقلية من الاستصحاب واصل البرائة والتلازم وبعض اقسام القياس وغيرها واستخراج الاحكام من هذه الادلة يتوقف على مقدمات لغوية ومنطقية واصولية ورجالية ووجه توقفه على الاولى ان الكتاب والسنة وردا بلسان العرب فلا بد من فهم معاني مفردات الفاظهم المتوقف على اللغة وامتياز معاني صيغهم المختلفة المتوقف على الصرف ودرك معاني مركبات الفاظهم المتوقف على النحو ووجه توقفه على الثانية ان استنباط المسائل الخلافية يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم بدون المنطق كما ياتي ووجه توقفه على الثالثة ان في الكتاب والسنة حقيقة ومجازا وامرا ونهيا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومجملا ومبينا ومنطوقا ومفهوما وناسخا ومنسوخا وفي الاول محكما ومتشابها وفي الثاني قولا وفعلا وتقريرا وفي القول احادا ومتواترا ولا يمكن استنباط الاحكام منها الا بعد معرفة كل من الامور المذكورة وكذا من ادلة الاحكام الاجماع وله قسمان ومنها القواعد العقلية ولها اقسام وبعضها حجة وبعضها ليس بحجة وكثيرا يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح ولا يمكن الاستنباط بدون معرفة هذه الامور والمتكفل لبيانها هو علم الاصول كما ياتي تفصيله ووجه توقفه على الرابعة ظاهر لان في الاخبار معقولا ومردودا ومعرفة كل منهما يتوقف على معرفة رواته وناقليه ثم بعد معرفة هذه المقدمات الاربعة يتوقف الاستنباط

على الانس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة في الاخبار والعلم بما يتعارف بين عموم الناس من تادية المطالب من الالفاظ لان وجوه الدلالات متفاوتة واختلط الصحيح بالسقيم لو ترتج الاصطلاحات الجديدة بالقديمة بحيث يصعب الامتياز ومع ذلك احتمال التغيير في كثير من الاخبار قائم وكثيرا ما كان نقلة الاخبار يروونها بالمعنى فربما نقلوها بعبارات قاصرة عن افادة المرام او بعيدة لخلاف اذا عرفت ذلك فنقول حقيقة الاجتهاد ان يمارس العقيه والمتانس بكلام الفقهاء واصطلاحات الاخبار اذا اراد ان يعلم حكم مسئلة ويستنبطه ينظر الى انه من اي دليل يستخرج من كتاب او سنة وبعد ذلك يلاحظ ان استنباطه مما يستنبط منه يتوقف على اي مقدمات فيحكم بما ادى اليه نظره وان لم يكن فيهما ما يمكن استنباطه منه وتوقف رده على اجماع بسيطا او مركبا استنباطيا او محكي او الى دلالة عقلية برده اليهما ويحكم على ما يجب راية فيهما وان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه التراجيح ويعمل بما يقتضيه نظره فيه بعد التامل التام واستفراغ الوسع في تحقيق المسئلة وجولان النظر في الاطراف وهذا هو الاجتهاد ومن حصل له هذه المرتبة فهو المجتهد النائب عن الامام المعصوم ووظيفته استنباط الاحكام ووظيفة الناس الرجوع اليه والله الهادي الى طريق الحق **المطلب الثاني** في بيان حقيقة الاجتهاد ونحن نبين اولا وجه الاحتياج الى من يوخذ منه الاحكام الشرعية ويكون حاكما في زمان فقد المعصوم من الخلق الى الخلق ومرجعا لرفع الامور اليه ثم نبين ان الوصول الى هذه المرتبة والتمكن من استخراج الاحكام الالهية والاقتدار على استنباط ما جاء به خاتم النبيين هل هو بطريق الاجتهاد او لا بل يمكن بغيره ايضا منقول ومن الله التاييد والتوفيق انه لا شك ان المسلمين في امثال زماننا هذا امة محمد صلى الله عليه وآله كالحاضرين في زمانه وزمان الائمة من بعده صلوات الله عليهم اجمعين في باحكام كثيرة وكما ان الحاضرين لا شك ان الحاضرين كلفوا بتكليفات وامروا بعبادات وافعال ونهوا عن امور وكان اتيانهم بها فيما كلفوا به وان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة دائر التكليف

وسبق الى انقراض العالم والحاصل انا مامورون باموره ومنهيون عن اعمال ومكلفون بادابه افعال وسننا بحيث نفعل ما نشاء ونترك ما نريد واطاعة ذلك الاوامر وايتمارها والاجتناب عن المنهيات والانتهاء عنها واجبة علينا الاسيما مخافة الشى منها ولا يتحقق تلك الاطاعة ولا يمكن الا بالعلم او الظن الذى يعلم اعتباره شرعا بما امروا وكلفوا وفهم مرادهم فانه نهى من قول ما لا يعلم خصوصا بالنسبة الى الشارع قال الله تع ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال عز شانه ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال ولا تقف ما ليس لك به علم ولا يمكن اطاعتهم بتقليد الاباء والامهات والامثال والاقران لانهم ايضا فى الاغلب كالاولاد بل هم اضل سبيلا وقد ذم الله سبحانه هذه الطائفة بقولهم وانا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقال عز شانه وجدنا اباءنا كذلك يفعلون واشكل من هذا امر الفتوى والحاكم بين عباد الله فان القول فيهما بما لا يعلم يوجب الهلاكة الابدية اذا الفتوى امر خطير والمفتى على شفير السعير وعنهم ع اجراكم على الفتيا اجراكم على الله وعد الله سبحانه الحاكم بغير ما انزل الله تارة كافرا واخرى ظالما واخرى فاسقا وقال الص ع اياك وخصلتين هلك بهما من هلك ان تفتى الناس برايك وتدين بما لا تعلم وقال الباقر ع من افتى الناس برايه فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لا يعلم وعنه من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هى الحجة الواضحة وعنه ع حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وعنه ع لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت فيه وقال الص ع القضاة اربعة ثلثة فى النار وواحد فى الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة وغير ذلك من الاحاديث وتصح من الاثار ويولون من القضاء يستحل بقضائه الفرج الحرام ويحرم بقضائه الفرج الحلال ويأخذ المال من اهله

ويلغوا

ويلغوا الى غير اهله وعنه ع يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون الى غير ذلك مما ورد عنهم فيعلم من ذلك ان اطاعتهم يتوقف على اتباع احكامهم وامتثال اوامرهم وهو لا يحصل الا بفهم مرادهم على ما هو عليه او على ما يظن بالظن المعتبر شرعا فتراه فى ذلك العلم ليس شرعية لكل وارد ولا يطلع عليه الا بعد واحد لتوقفه على جميع ما ذكر فى المطلب الاول وعلى امور اخر لتلاطم امواج الشبهات وتراكم افواج الظلمات وتوارد انواع الافات كما سنشير اليه ان شاء الله فلابد فى الامتثال والاتباع من السعى وبذل الجهد فى درك الاحكام ولما كان فيه حرج عظيم وتبطل امور المعاش سقط وجوبه العينى بالكفائى ولذا ورد الامر بالتفقه فى الدين قال الله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين يجب على كل طائفة من فرقة ان يتفقه فى الدين ويسعى فى التمكن من استخراج احكام سيد المرسلين ع وهو الذى يرجع الناس اليه فى الاحكام واشار اليه قولهم ع فانظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما وقد ظهر بذلك وجوب الاجتهاد الى من يستخرج الاحكام وحل طريقة الاستخراج هو طريقة الاجتهاد ام غيره فنقول ذهب اكثر علماء الامامية ان الطريقة المنحصرة هو طريقة الاجتهاد ويسمى صاحبها بالمجتهد وخالفهم بعضهم فى ذلك وانكروا هذه الطريقة ولهم طريقة اخرى ويسمى صاحبها بالاخبارى والطريق الحق هو الاول دون غيره فههنا مقامان

المقام الاول فى اثبات حقية الطريق الاول فنقول لما عرفت ان التكليف باق واطاعة الله واجبة نعرف انه يجب علينا معرفة ما كلفنا به وما يتوقف الاطاعة على امتثاله وطريق المعرفة منحصر بالكتاب والسنة عند الجميع ومع ضميمة الاجماع والادلة العقلية عند المجتهدين ثم نقول لا يمكن معرفة الحكم واستخراجه من الكتاب والسنة الا بعد معرفة معنى مفردات الفاظهما ومعانى مركباتهما بل نقول لا ريب فى ان مجرد معرفة المعانى اللغوية لا يكفى فى فهم المراد واستخراج الحكم بل لابد من معرفة احوال

بعض الالفاظ فان فيها عاما وخاصا ومجملا ومبينا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وامرا ونهيا ومنطوقا ومفهوما وظاهرا ومأولا وواجبا وحراما ومندوبا ومكروها والفرقة المحكمة بان الاستنباط يتوقف على معرفة جميع هذه الامور ومتعلقاتها فيجب ان يعلم ان هذا اللفظ هل يفيد العموم مثلا ام لا او الامر هل هو للزوم ام لا والنهى هل هو موضوع للتحريم ام لا ونعم ما قال والدى المحقق دام ظله العالى من انه قال ما لم يثبت ان الامر حقيقة فى الوجوب كيف يحكم بان ما يفهم منه يلزم علينا ولا يمكن تركه وما لم يثبت ان الجمع المعرف باللام موضوع للعموم كيف يحكم بانه يفيد الاستغراق والشمول وقس عليهما غيرهما وقال فى موضع اخر فاذا ترى لم يحرر المسائل المذكورة بين النفى والاثبات بان يقول هل الامر يفيد الوجوب ام لا وهل مقدمة الواجب واجبة ام لا فان اختير فى الجواب احد الشقين واثبت ثبت حقية مسائل الاصول التى هى مبنى الاجتهاد وان سكت او قيل لا ثبت شقا الجواب لزم السفسطة والخروج عن دين العقل ثم انا نرى كثيرا من الاخبار متعارضة ومضامينها متناقضة ولا يمكن العمل بهما معا ولا ترك العمل كذلك بل لابد من ترجيح احد المتعارضين على الاخر فلا للمستنبط ان يطلع على طريقة يوجب الخلاص عن التعارض فان قلت يتوقف الحكم بالتخيير قلنا هنا ايض يتوقف على العلم بانه جائز او لا لامكان ان يوجد ما ينافيه كما يأتى ولا يخفى على احد من العقلاء ان استخراج الحكم لا يمكن بدون معرفة هذه المقدمات وارجاع كل حكم الى ما يتوقف عليه وياتى لذلك زيادة تفصيل ايضا فى بيان شرائط الاجتهاد بعلم الاصول وقد عرفت ان الاجتهاد ليس الا ان ننظر فى كل حكم ونرى انه يستخرج من الكتاب والسنة ويتوقف على اى مقدمة من المقدمات المذكورة التى ماخذها علم الاصول فيكون الاجتهاد حقا ولا يكون استنباط الحكم بدون هذه الطريقة ممكنا فالمخالفون ان يسلمون توقف الاستنباط على هذه الطريقة ولكنهم لا يسمونها اجتهادا فالنزاع لفظى وان ينكرونه ويقولون بامكان استنباط الاحكام

من الكتاب

من الكتاب والسنة بدون الاطلاع على هذه المقدمات فهو سفسطة محضة ومكابرة صرفة ثم نقول ان الاجماع الذى يقول المجتهدون بحجيته ويثبتون به الاحكام هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فعلى فرض تحققه هل يمكن انكار حجيته فلو قيل لاحد ان الطريق الذى يحصل به القطع بقول المعصوم هل يمكن ان يثبت الحكم به ام لا هل يمكن له ان يقول لا يمكن وهل يقول بذلك احد من المسلمين نعم المخالف فى امكان تحققه او فى حجية بعض افراده امر اخر ولا ينكره المجتهدون بل يقولون انه لو اثبت فهو المتبع والا فلا واما الادلة العقلية من اصل البراءة والاستصحاب فهو مما ثبت حجيتها من الايات القرآنية والاخبار المعصومية وقد ظهر بذلك ان الاجتهاد ليس الا استنباط الحكم مما ثبت حجيته من الشريعة من الايات والاخبار او الاجماع الذى علم دخول قول المعصوم فيه او الادلة العقلية التى ثبت حجيتها بالشرع او العقل الذى هو حجة من عند الله كما دلت عليه الاثار ونطقت به الشواهد الواردة من الحجج الاخيار او القياس المنصوص العلة مع العلم بعدم مدخلية خصوص المحل وهل التمسك به بعد ذلك ليس تمسكا بقول المعصوم ثم التمسك فى مقام الاستدلال ببعض المسائل الاصولية والمقدمات اللغوية والشواهد العرفية لاجل توقفه عليها وعدم امكان استخراج المسائل بدونها ففعل المجتهد ليس الا السعى فى درك الاحكام من قول الله وقول حججه وان كان ذلك بمعونة مقدمات يتوقف دركها عليها فالمخالف هل ينكر جواز الاستنباط من قول الحجج او يسلم ذلك ولكن ينكر جواز التمسك فى مقام الاستدلال بما يتوقف الاستدلال عليه فايما كان منهما فهو مجانب من الله ومن رسوله ومن جانب العقل السليم والذهن المستقيم ثم بقى ههنا شىء اخر وهو ان الحكم الحاصل من الادلة المذكورة ليس الا ظنيا فالعمل به وحجيته طريقة الاجتهاد يتوقف على كون هذا الظن حجة والا فلا اثبات الحكم فنقول جواز العمل بظن المجتهد وحجيته فى غاية الظهور لوجهين

احدهما الاجماع فان الاجماع منعقد على جواز العمل بظن المجتهد كما ادعاه جمع كثير بل قال

والذي المحقق دام ظله العالي ان هذا الاجماع ليس من الشيعة فقط بل من جميع المسلمين وثانيهما
انه لو لم يعمل بالظن لزم انسداد باب العلم مع كون التكليف باقيا وامتثال احكام الله سبحانه و
الاجتناب عن نواهيه واجبا اما الملازمة فلان ادلة الفقه كما عرفت مرارا منحصرة بالكتاب و
السنة والاجماع والادلة العقلية والاخيران مع ان الاخباري لا يقول بحجيتهما لا يفيدان الا
الظن اما الاجماع فلان القطعي منها قليل جدا والظني منها لا يفيد القطع واما الادلة
العقلية فلان اثباتها انما هو بالاخبار والايات وتعلم انهما لا يفيدان الا الظن واما الاولان
فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار فمتواترها قليل جدا حتى اعترف
بعضهم بعدم وجودها في اخبارنا رأسا واما احادها فلانها لا تفيد الا الظن لانها ظنية
السند بل اكثرها ظني الدلالة ايضا وقد وقع فيها تحريفات وتصحيفات وتقطيعات وخرج كثير
منها مخرج التقية مع انه قد كثر عليهم الكذابة كما يأتي تفاصيل ذلك جميعا في رد ادلة المخالفين وتقريره
اخر سيأتي ان الظن في نفسه ليس بحجة بل العمل به والبناء عليه منهي عنه فلا بد من دليل على حجية امثال
ما نحن فيه من الظنون ورخصة في التمسك بها والدليل عليه انه نعلم يقينا بقاء التكاليف في الاحكام
الشرعية فلو كان باب العلم بها مسدودا للزم جواز العمل بالظن جزما والا لزم التكليف بالاتيان
او الحرج او ارتفاع التكاليف والكل باطل قطعا فنعلم ان الشارع تقبل منا في عملنا بالظن و
رضي به وعلى هذا ففي كل مسألة لا بد من تحصيل ما له دخل في الوثوق وفي المنع عن الوثوق فيعمل بالراجح
والطاقة فان حصل العلم فهو المتبع والا علمنا ان باب العلم مسدود في تلك المسألة فنعلم انه يجوز لنا
العمل بالظن جوازا فيها فان قيل اذا صار سد باب العلم سببا لجواز العمل بالظن فيقتضي حجية كل
ظن حصل للمجتهد وان كان من غير الادلة الشرعية وغير المجتهدين ايضا قلنا قد نطق الكتاب الالهي
في مواضع كثيرة وتواترت الاخبار على النهي عن اتباع الظن والعمل بما لم يحصل العلم به قال الله سبحانه

ولا تقف

ولا تقف ما ليس لك به علم وان هم الا يظنون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد مر من الاخبار
ما يدل عليه ايضا في هذا المبحث وفي باب الادلة العقلية بحيث صارت متواترة من حيث المعنى
والاخبار المثبتة للاستصحاب يدل عليه ايضا فيجب ترك العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل و
دليلنا الاول على التجويز هنا اي الاجماع لا يدل على حجية ظن غير المجتهد لان الاجماع منعقد
عليه بل انعقد على عدم جواز العمل بظن غيره واما الدليل الثاني فلانا القدر الذي يحصل لنا
الجزم به منه هو انه لا يجب علينا تحصيل العلم اما انه حينئذ يكون كل ظن حجة فلا يحصل لنا
به ظن فضلا عن القطع بل نقول ان المستفاد منه هو انه يجب العمل باقوى ما يمكن لنا من الظنون
ولا شك ان جميع الظنون في الاحكام الشرعية بالنسبة الى ظن المجتهد ضعيف وهو اقوى من الجميع و
اجاب والدي المحقق دام ظله العالي ايضا بما حاصله ان مفاد هذا الدليل ان الضرورة اقتضت
جواز العمل بالظن ومعلا رفع الضرورة بحجية ظن المجتهد فلا وجه لحجية ظن غيره لان حجيته
اجماعية على اي حال والضرورة انما يقدر بقدرها فان قلت كل ما ذكرته انما يصح لو كان
الاصل حرمة العمل بالظن ثم يجب ان يكتفى بما دل عليه الدليل ومن اين يعلم ذلك مع ان ما
استدللت به عليها انما يتم لو كان الظن حجة فان الايات ظنية وكذلك الاخبار قلنا
ان الاستدلال على حرمة الظن بنحو ما ذكر انما هو على سبيل التسامح والمساهلة واما حق الاستدلال
فهو على تقرير اخر وتوضيحه انا نقول لا يجوز العمل بالظن اذ لو جاز العمل به لثبتت الملازمة
ان الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن ظنية فلو جاز العمل بالظن لجاز العمل
بهذه ايضا وجواز العمل بهذه يستلزم عدم جواز العمل بالظن فجواز العمل بالظن يستلزم
عدم جواز العمل به وكلما كان كذلك يكون باطلا فيكون جواز العمل بالظن باطلا وبعد ذلك
نقول ان انسداد باب القطع جوز لنا العمل بالظن في الجملة لا جميع الظنون لان الضرورة

انما يقدر بقدرها ثم لتعيين ذلك الظن نقول ان القول بجواز العمل بجميع الظنون يستلزم القول
بجواز العمل بظنه ايضا في الجملة فظن المجتهد في الجملة مجمع على جواز العمل به وبعد تجويز العمل به فتح باب
الاحكام فيبقى الباقي على عدم الجواز ثم ان جميع ظنون المجتهد ايضا ليس مما يجوز العمل به لان فتح باب
الاحكام انما يتحقق بالعمل ببعضها ولكنا ههنا لسنا بصدد اثبات ذلك وتعيين ما يجوز العمل به
من ظنونه بل بصدد اثبات حجية ظنه في الجملة ثم غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام ان الظن عبارة عن
احد الطرفين مع عدم المنع من النقيض ومقتضى ذلك هو وجوب العمل بمقتضى الظن لانه لو لم يعمل به لزم
ترجيح المرجوح وبطلانه متفق عليه وجوابه ان هذا وان كان مقتضى الدليل الا ان صريح الاخبار و
الايات دل على ترك العمل بالراجح ولانضمام هذه الدلالات مع الطرف المرجوح وتأييده بها
صار راجحا على الطرف الاخر فلا يلزم ترجيح المرجوح وايضا يلزم من هذا الاستدلال على حجية
الظن عدم حجيته لانه ان لم يحصل القطع من هذه الاخبار على عدم حجيته فيحصل الظن البتة
فيلزم ترك العمل بها لانه ان بطلان ترجيح المرجوح وقبحه مما يحكم به صريح العقل ولذا اتفق
عليه ارباب العقول فيلزم مما ذكرت ان يكون حكم الشارع مخالفا لبديهة العقل وهو باطل لانا
نقول ان ما اتفق عليه العقلاء هو قبح ترجيح المرجوح الواقعي الذي يعلم مرجوحيته والكلام فيما
نحن فيه فيما كان مرجوحا او راجحا في نظر الظان لا في الواقع وترجيح ما كان مرجوحا عند
شخص لا يوجب ترجيح المرجوح الواقعي الا ترى ان كثيرا ما يكون امر عند شخص راجحا ومع ذلك
يرجح المطلع على الحقيقة الطرف المرجوح لرجحانه في الواقع ونفس الامر وبهذا ظهر حجية ظن المجتهد
وحجية طريق الاجتهاد المقام الثاني في ابطال مذهب المخالفين للمجتهدين في الطريق وهم
الاخباريون واذ عرفت ان المجتهد هو الذي يستخرج الحكم من الادلة بمعونة ما يتوقف عليه من
المقدمات ويعمل بالظن الذي يحصل له من الادلة فاعلم ان المخالفة للمجتهدين في موضعين احدهما

فى توقف

في توقف الاستنباط على ما ذكر من المقدمات الاصولية والرجالية وغيرهما فان اكثر الاخباريين ذهبوا
الى انه لا يتوقف على شيء من ذلك بل قالوا ان الثابت وجوب اطاعة الله واولي الامر فمن سمع اية
او حديثا وفهم المراد منه يجب عليه العمل بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون
من المقدمات والعلم بسائر الايات والاخبار والفحص عن المعارض والمخصص بل قالوا لو اقتصر
اقتداره على فهم اية واحدة فهو جاز له العمل بل لو ان اعجميا علم معنى خبر معلوم النسبة الى المعصوم بوجه
اتفق العالم جاز له العمل به وثانيهما في جواز العمل بالظن فان معظم الاخباريين ذهبوا الى
عدم جواز العمل به في احكام الله وقالوا لا بد من العلم بها فههنا خلافان احدهما في توقف
الاستنباط على المقدمات المذكورة وثانيهما في جواز العمل بالظن ونحن نذكر الخلاف الاول
مع ادلتهم وجوابها في فصل شرائط الاجتهاد عند ذكر توقفه على علم الاصول والرجال واما
الخلاف الثاني فقد عرفت انهم يقولون باشتراط الحكم على العلم به وقالوا لا يجوز العمل بالظن
واستدلوا عليه بالعمومات والاطلاقات الدالة على المنع من الظن ثم انهم لما قالوا بعدم جواز العمل
بالظن اضطروا الى القول بتحصيل اليقين في الاحكام الشرعية فاعرضوا عن الادلة الاصولية
لظنيتها ولم يمكن لهم انكار حجية اخبار الاحاد لانسداد باب الفقه فقالوا ان ما في الكتب
الاربعة من الاخبار والاحاديث تفيد العلم اما الجواب عن استدلالهم فبان العمومات المذكورة
مخصصة بالادلة التي ذكرناها على جواز العمل بظن المجتهد من الاجماع ولزوم انسداد ابواب
الاحكام والقول بان الاخبار الاحاد يفيد العلم تظهر بطلانه مما نذكره وقد يجاب عن الاستدلال
بان الحكم المستنبط من اجتهاد المجتهد ليس من باب الظنون بل الظن في طريقه واما نفس الحكم فمعلوم
لكونه حكم الله يقينا في حقه فاذا غلب على ظن المجتهد حكم شرعي بطريق شرعي يحصل عنده قياس
يقيني ينتج لمطلوبه وهو ان هذا الحكم مظنون الثبوت عندي بالطريق الشرعي وكل مظنون

الثبوت عندي بالطريق الشرعي حكم الله يقينا في حقي والصغرى يقينية وجدانية والكبرى ثابتة
بالاجماع فالحكم المستنبط من الاجتهاد وان لم يكن معلوما يقينيا انه حكم الله الواقعي الا انه يعلم
انه حكم الله في حق المجتهد يقينيا وبيان كون نفس الحكم حكم الله يقينيا في حقه يتوقف على اثبات
كون ظنه حجة والا فهو مصادرة على المطلوب واما ما ذكروا من ان اخبار الكتب الاربعة يفيد العلم
فهو كلام واه جدا ينكره كل من له ادنى مرتبة من العلم فان كل هذه الاخبار ظني السند كما هو ظاهر
وكيف يمكن حصول العلم من خبر عدل واحد خصوصا اذا مضى سنين عديدة وهذا في غاية الظهور
وسنبينه عند بيان الحاجة الى الرجال ومع ذلك ظني الدلالة ايضا لان طريقة مكالمات الشارع
وطريقة تفهيم اهل العرف انهم يحيلون التفهيم على القرائن الحالية او المقالية ويحصل بسبب التفطن
وعدمه تغير الفهم حتى انه ربما نشاهد اهل مجلس واحد يتشاجرون في فهم كلام صدر من شخص في ذلك
المجلس فما ظنك بالاخبار الواردة في كتب الحديث بالنسبة الينا ولذلك ترى الافهام السليمة
والسلائق المستقيمة كثيرة الاختلاف في فهم الاخبار فان معظم اختلافهم من هذه الجهة ويرشد اليه
ما في الاخبار الكثيرة من عطشهم تم كثيرا من الرواة في الفهم بقولهم ليس مرادهم ما فهموه واين
يذهب وليس حيث يذهبون وقلت لم كذا فظنه كذا ويدل على ذلك رواية جارود قال قال لي
ابو عبد الله عليه السلام جارود سيغيرون فلا تقبلون واذا سمعوا بشيء نادوا به او حدثوا بشيء اذاعوه قلت لهم
سوا المغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فانا الان اصليها اذا سقط القرص وفي رواية اخرى ايضا
خراسانيا على قال قال ابو عبد الله عليه السلام انما امرت ابا الخطاب ان يصلي المغرب حين زالت الحمرة
فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب وبهذا عليه ايضا ما ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام في الحديث المشهور
الوارد في سبب الاختلاف من ان من جملة اسبابه عدم حفظ الحديث على وجهه والوهم فيه وكذا ليس
كل اصحاب المعصومين كان يسأل عن كل شيء فيفهم وكان منهم من يسأل ولا يستفهم والشيخ كثيرا ما

يخطي الرواة وينسب الى ما ظنهم الخطا، وايضا كثيرا ما كانت الرواة يروون الرواية بالمعنى كما هو
المشاهد من الاحاديث ولا شبهة في ان اداء المطلب بعبارة اخرى ليس بحيث لا يتخلف بل ربما يفهم
منه خلاف المطلب وهذا مما نجده كثيرا في كلام اهل العرف وايضا ربما يزيدون في الكلام جملة او حرفا
او يسقطون غفلة او لفرضهم الفهم يتفاوت بسبب ذلك بل ربما يريدون اداء المطلب فيريدون خلافه
سهوا مثلا كانوا يريدون ان يقولوا ان خرج الدم من الايسر فهو حيض وان خرج من الايمن فهو قرحة
قالوا سهوا ان خرج من الجانب الايمن فهو حيض وان خرج من الايسر فهو قرحة وايضا كثيرا ما يروون
الحديث من النسخ والكتب لاجله وقع في الاخبار اختلافات كثيرة بحسب الزيادة والنقصان و
التحريف والتبديل بل ربما يصرحون بالاختلاف كما في باب الاحتياط في اقامة الشهادة من التهذيب
فان في بعض النسخ هكذا اقم الشهادة لهم وان خفت على اخيك ضررا وفي بعض اخرى وان خفت
على اخيك ضررا فلا ولعلك بالتتبع تجد كثيرا من نظاير ذلك فكيف تطمئن بانه لم يقع في غير ذلك
المواضع ايضا بل ربما يوجد في الحديث لفظ يحتمل احتمالات كثيرة فكل يبني على ما تفرده ومن هنا
القبيل حديث من جدد قبرا فانه بالجيم عند الصفار وبالحاء المهملة عند سعد بن عبد الله وبالخاء
المعجمة عند المفيد ووجد في بعض النسخ بالجيم والثاء المثلثة عند البرقي وما صدر من الفقهاء
من التصريح او الظهور في عدم قطعهم بمعنى الحديث كثير ومن جملة هذا ما ذكروا في كتابهم كثيرا
بالنسبة الى الاحاديث من قولهم يحتمل ان يكون المراد كذا او يحمل على كذا وغير ذلك من عباراتهم
في مقام الترجيح والتاويل فاذا كان قدماؤنا لا يقطعون بمعنى الحديث فكيف يحصل لنا الان
القطع ايضا قد اشرنا الى ان جل الاخبار بل كلها ان يكون كلها متعارضة او معارضة لدليل
اخر وبه يحصل الوهن في الدلالة بل اكثر الاخبار بحيث نفهم منها بلا ملاحظة معارضها شيئا ومع ملاحظة
غيرها يحصل الشك فيما فهمناه بل كثيرا ما نظهر الخطا، بل ورد في غير واحد من الاخبار التوبيخ

في مقام بيان الحاجة الى الرجال ورد في الاحتجاج عن العسكري عليه السلام وانما كثر التخليط في ما يتحمل عن اهل
البيت لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم
واخرين يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا الحديث وايضا دأب القدماء اخذ حديث
الاصول وغيرها من المشايخ بالاجازة مثلا لتحصيل الانس من امثال ما اشرنا اليه من الاختلافات
ومعلوم من الاجازة وغيرها لا يحصل غير الظن وبالجملة لا شبهة في كون احاديثنا ظنية الدلالة
واحتجاج الاخباريين على قطعيتها هو احتجاجهم على عدم الاحتياج الى المقدمات الاصولية وسنذكرها
مع ردها ان شاء الله الفصل الثاني في بيان شرائط الاجتهاد وما يحتاج اليه المجتهد من العلوم
فنقول شرط الاجتهاد ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية
ويتم ذلك الاستدلال بامور الاول معرفة الكلام تدريجا بما يتوقف عليه العلم بالشارع وصفاته
الثبوتية والسلبية وانه باعث الانبياء ومصدقهم بالمعجزات وانه لا يخاطب بما لا يفهم معناه
ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهذا انما يتم ان لو عرف انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح
وكذا ما يتوقف على صدق الرسول والائمة ولا يخفى ان هذه المعرفة لا تختص بالمجتهد بل يجب على كل احد
اذ هو شرط الايمان الا انه لا ينافي توقف الاجتهاد عليه هكذا قال والدي المحقق دام ظله العالي
ردا على بعض المتاخرين حيث قال والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد لا للاحكام وقال
بعض الاخباريين في مقام انكار الاحتياج الى معرفة الكلام كلاما طويلا خلاصته ان هذا العلم
مما صنعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر فيه او هو اقرب الطرق والحق
انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الخوض فيه ثم قال فليت شعري
ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او استحبابه او مجرد تقليد ابائهم واسلافهم
وانهم هل يقرون بايمان التابعين على تكوين هذا العلم ام ينكرونه وهل يعترفون بايمان

بان مرادنا في الحديث الفلاني كذا وكذا غير المعنى الذي يفهم منه متعارفا ومن هذا القبيل رواية
عمر بن يزيد انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت فريضة ما حد
هذا الوقت قال اذا اخذ المقيم في الاقامة الحديث واذا كان جل الاخبار لا يكون خاليا عما ذكر
فكيف لا يحصل الوهن في كل الاخبار مع ان اغلبية تحقق ما ذكر صارت بحيث لا يكاد يسلم خبر و
لذا ترى جل الاحكام الفقهية انما هي من الجمع بين الاخبار مع ان جل وجوه الجمع ليس امرا قطعيا
بل محض الظن وربما يكون من مجرد الاحتمال ايضا وايضا ورد عنهم عليهم السلام خبر كذا بين خبرين من عشرين خبر
تروونه وورد ايضا ان في حديثنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها
دون محكمها ولا تاخذوا بمتشابهها فتضلوا مع ان معرفة المتشابه وتميزه انما هو بالظن ايضا
معلوم ان المحدثين والفقهاء قطعوا الاحاديث الواردة في الاصول فجعلوا كل قطعة منها في باب
حين بوبوا الكتاب وعنونوا الابواب ومعلوم ان التقطيع كثيرا ما يصير سببا لاختلاف الفهم اذ
لعله لو ذكر السابق او اللاحق لفهم غير ما يفهم مع القطع والقطع ربما لم يتفطن بالتغيير اما
لعدم كونه من تلك الجهة ملحا لنظره او لرسوخ المعنى بخاطره وظهوره وايضا لا شك ان مدار فهم
الاحاديث في امثال زماننا على قول النحوي والصرفي واللغوي وعلى امارات هم ومرجحاتهم ومع
ذلك لا يفيد غير الظن غالبا وايضا المدار على التبادر الحاصل من الكلام في زماننا او اصطلاحنا
ولا نعلم ان ذلك التبادر هل كان متحققا في زمان المعصوم والبناء على اتحاد اصطلاح المعصوم
مع اصطلاحنا انما هو بعض الظنون مثل اصالة العدم او اصالة البقاء او الظن الحاصل من
التتبع او غير ذلك وايضا ثبوت الحقيقة الشرعية او اللغوية بالنسبة الى كثير من الالفاظ بالظنون
وكذا تعيين معنى صيغة الامر والنهي وكذا المفاهيم وغيرها وايضا ربما يترجح معنى على معنى اخر
ببعض الظنون وايضا كثيرا ما حرفوا بعض المخالفين احاديثنا وادخلوا فيها كما سيجيء الاشارة اليه

الغافلين عنه ولا يعترفون فان اقروا واعترفوا فما فائدته والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبات
مع اعتقاد ان علم المعرفة بالاصول كفر والكافر نجس اقول ان لكل علم مسايل ثابتة قبل تدوين
هذا العلم وتكوينه والمدون يلاحظ هذه المسايل فيجمعها ويسميها علما مثلا مسايل علم الهيئة من
كيفية حركات الافلاك الكلية والجزئية وكيفية رصدها وترتيبها مما كانت ثابتة قبل تدوين هذا
العلم فالاول من دونه لاحظ هذه المسايل فجمعها وسماها بالهيئة فهكذا علم الكلام لمسايل
من اثبات الصانع وتوحيده وصفاته من العلم والقدرة والحيوة وامثالها وامتناع صدور
القبيح عنه وصدق الرسل وكونهم مبعوثا من الحق الى الخلق وغيرها والمدون لهذا العلم لم يخترع
هذه المسايل ولم يصنعها بل انما جمعها في محل واحد وسماها بعلم الكلام وليس علم الكلام الا
هذه المسايل غاية الامر انه لما يجب معرفة هذه المسايل بالادلة القاطعة استدلوا عليها ايضا وكل
لاحق زاد وما سنح له من الادلة او التحقيقات ودفع التشكيكات اذا عرفت ذلك فنقول ان قوله هذا
العلم مما وضعه المتكلمون ان اراد انهم وضعوا مسايله فكلام باطل جدا لان مسائله هي التي امر
الشارع بمعرفتها غاية الامر ان المتكلم زاد عليها بتحقيقات والا فاصل العلم وموضوعه هو ما
صدر من الشارع وان اراد انهم دونوه وجمعوه فتم ولا يضر لان المراد بوجوب معرفة علم الكلام هو
معرفة مسائله لا هذا المجموع المدون وبذلك يظهر دفع الشبهة التي ذكرها بقوله وليت شعري في
فانا نقول ان الدليل العقلي قام على وجوب معرفة علم الكلام فان المراد به ليس هذا المدون بل
مسائله وان كان من غير الكتب الكلامية واما قوله هل يقرون ان نحو ابيهم يقرون بايمان
السابقين على تدوين هذا العلم ولكن ذلك لا يوجب ايمان الغافلين عن مسائله فانه لا شك
في انه يجب على كل احد معرفة اكثر مسائله ولا ايمان بدون معرفتها نعم انهم اذا اقروا بايمان السابقين
على تدوين هذا العلم وقالوا بامكان اخذ مسايله من غير الكتب الكلامية فما فائدة تدوينه وتاليف

بهذه الكتب

هذه الكتب وجوابه ان فايدته انه يجب العلم بمسائله بالاستدلال وقد يظهر للبعض دليل على
مسئلة لا يسبقه غيره فيثبته في الكتب حتى يطلع عليه غيره ايضا وهكذا كما هو شان ساير العلوم و
الثاني والثالث والرابع معرفة اللغة والصرف والنحو ومعرفة معاني الالفاظ الشرعية العرفية
مقدر ما يتوقف عليه الاستدلال ولو بالرجوع الى اصل صحيح عنده من الكتب المعتمدة اما وجه الاحتياج
الى الاول فلان الكتاب والسنة عربيان ومعرفة معاني مفردات اللغة انما يتوقف على اللغة واما
وجه الاحتياج الى الثاني فلان تغير المعاني بتغير صيغ المصدر والمبين معناه في اللغة الى الماضي
والمضارع والامر والنهي انما يعلم في الصرف واما وجه الاحتياج الى الثالث فلان معاني المركبات
من الكلام انما يعلم به وقيل في مقام البحث على هذا الشرط ان العربي القح بعد ما تتبع الاحاديث
واطلع على عرف القرآن والحديث مستغن عن العلوم الثلثة وكذا غيره اذا عاشر العرب وتعلم
لغتهم على نحو ما يتعلم الفرس غيره وتتبع لفهم العرف الخاص بل الفهم المستند اليهما اوثق من فهم
من عرف اللغة العربية من كتب اللغة والنحو والصرف ويشهد له تتبع احوال الناس والرجوع الى حال
النفس بل نسبة الثاني الى الاول كنسبة من يقول الشعر لعلمه بعلم العروض الى من يقول بسليقته مع
ان فهم بعض المعاني يتوقف على ايماء وتلويح ولا يمكن من دون اللغة التعبير عنه الا بلفظ غير صريح
اوهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة لاهل هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما
يحصل لصاحب هذا الطريق القطع بالمراد لانه تابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه وتجربته
وغيره يقلد غيره في هذه الامور واجاب غيره والذي المحقق دام ظله العالي بان المطلوب توقف
الاستنباط على العلوم الثلثة باي طريق حصلت ولم يدع اشتراط تحصيلها من الكتب فان
امكن حصول العلم بما يستفاد من هذه العلوم لاحد من دون تعلم وتعليم ومراجعة الى اصل
اوكتاب فلا يحتاج ذلك الشخص الى هذه العلوم مدونة ويمكن ان يجاب ايضا بان حصول ما

نحصيل

في تحصيل كتبها وتربيتهم في مقام التدريس والمذاكرة والمطالعة لا يحصل لهم من مطالعة تلك
العلوم او ملاحظة الشروح والحواشي بل لو سعت وجدت ان كلام المتقدمين من فقهائنا و
المتاخرين تنادى بذلك وكلماتهم صريحة في ان معنى هذه اللفظة كذلك لقول سيبويه والاصمعي
وامثالهما وربما يقولون على ما قاله اهل اللغة او على ما هو في كتبهم وكثيرا ما يتمسكون باشعار
امرء القيس وامثاله الى غير ذلك فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يكون حال العربي القح
في امثال زماننا الخامس علم اصول الفقه فانه لابد للمجتهد من معرفته بل هو اهم العلوم له و
بالتامل فيما ذكرنا في الفصل السابق يظهر وجه الاحتياج اليه من جهات متعددة ولا باس
بالاشارة الى وجهه في الجملة ههنا ايضا فنقول بقاء التكاليف والاحكام في زماننا ووجوب
سعينا في تحصيلها وعدم بداهتها لنا قطعي ومرجعه ايضا والطريق التي يعرف بها تلك الاحكام
منحصر في الادلة الاربعة فلابد من ملاحظة انه هل يحصل منها العلم بالاحكام ام لا وعلى الثاني
فهل يكون الظن الحاصل منها حجة ام لا واذا لم نجد طريقا الى الحكم فهل الاصل فيه البرائة
او التوقف او غيرهما واذا حصل التعارض بين الطرق فهل يكون له علاج ام لا وان العلاج ماذا
ومن هنا ظهر وجه الحاجة الى بعض مباحث الكتاب والسنة ومباحث الاجماع والادلة العقلية و
التعارض والترجيح ثم انه لما وقع في الكتاب والسنة بعض الاصطلاحات مثل النسخ والتخصيص والعموم
والتشابه على ما مر فلابد من ملاحظة العلاج بالتفصيل الذي مر على انه لو قلنا بجواز العمل بالعام
قبل الفحص مثلا او بالدليل قبل الفحص عن المعارض فلابد ايضا من ملاحظة ذلك لان جواز ذلك
ليس بديهيا لعقل او الدين ولان للصحابة ومعركة لآراء الفقهاء بل شاع ووقع خلافه فعلى
هذا كيف يمكن الحكم بعدم الاحتياج الى ملاحظة هذه المقدمات ومن هنا ظهر وجه الحاجة الى
بعض مباحث المطلق والمقيد ومباحث الناسخ والمنسوخ وبعض مباحث الكتاب من ان

يتوقف عليه الاستدلال من مجرد كون الرجل من العرب والمعاشرة معهم وتتبع الاحاديث
غير ممكن لاختلاف الاصطلاحات حقيقة ومجازا بحسب الازمنة والاوقات وتوضيح ذلك ان
المناط في كلام الشارع عرف زمانه واصطلاح وقته في حقايق الالفاظ والمجازات المتعارفة
في ايامه مثل ظهر غنى في قوله افضل الصدقة صدقة على ظهر غنى وامثال ذلك في غاية الكثرة
وعلى هذا القول لا شك في ان العرب الذي لم يقرء العلوم الثلثة او لم يلاحظها لا يفهم من
الايات والاخبار الا بعضا منها كيف لا يكون كذلك مع انا نشاهد فقهائهم وعلمائهم العالمين
بالعلوم المذكورة في كثير من المواضع يراجعون كتب تلك العلوم او كلام الماهرين فيها وهذا
دابهم وطريقتهم ولا شك ان الجاهلين بالعلوم المذكورة ادون حالا منهم بمراتب فالاحتياج
اليها بالنسبة اليه ظاهر واما ما يفهم فاما يكون بالفهم المتعارف او بالترجيحات الظنية والاحتياج
الى العلوم المذكورة بالنسبة الى الثاني ايضا ظاهر واما الاول فنقول لا شبهة في تغير اصطلاح زمان
الشارع بالنسبة الى كثير من الالفاظ والعبارات فان كثيرا منها يفهم انه ليس باصطلاح زمانه
مثل الرطل والاوقية وامثالهما ومن جملتها انا نرى انهم يعتقدون ان المراد بلفظ العير في قوله تعالى
ايتها العير انكم لسارقون وفي قوله تعالى والعير التي اقبلنا فيها هو الابل الحمولة لان ذلك معنى
هذا اللفظ في اصطلاح هذه الازمان فربما يستحيل بعض قراءة الاية المتضمنة لها ومنها منطوق
انه ليس على اصطلاح زمانه مثل لفظ السنة والفرض وامثالهما ومنها مشكوك كونها كذلك
وفي جميع هذه الشقوق يفهم العربي معنى اللفظ على وفق اصطلاح زمانه من دون تمييز وتشخيص
واما المجازات فحالها اشكل كما لا يخفى ولذلك ترى العالمين بالعلوم المذكورة البالغين
اقصى درجة التتبع في الكتاب والسنة الذين قرأوا الحديث مرات متعددة صرفوا كثيرا من عمرهم في
مطالعة تفاسير الكتاب وشروح الاحاديث والمتعلقات والحواشي غير مستغنين من هذه العلوم حين

بعض الفاظ الكتاب والسنة لا يعرف معناه الحقيقى حتى يبنى عليه عند عدم القرينة وبعضها يعرف
ولكن لا يعرف اصطلاح زمان الشارع فيه مع انه المناط فلابد من تحصيل المعرفة علما او ظنا يكون
حجة ومن ملاحظة انه لو لم تحصل المعرفة فالعلاج ماذا وطريق العمل اى شئ يكون ومن هنا ظهر
وجه الحاجة الى مباحث الحقيقة الشرعية والامر والنهى والمشتق والعموم والخصوص وامثال ذلك فمنها
انه ربما يكون ظاهر خطابات الكتاب والسنة يقتضى شيئا والعقل او العرف فى بادى النظر يأبى عنه
ويقتضى خلافه ومن ثمة صار محل النزاع اهل العلم فلابد من التأمل والبحث حتى يعلم ان العقل
فى الواقع هل هو آب عنه ام لا وعلى الاول فكيف يكون الحال مثلا اذا ورد الامر بشئ على سبيل العموم
والاطلاق والنهى عن آخر كذلك ووجدنا بعض الافعال فردا للشئ الذى امر به وللشئ الذى نهى عنه
فيكون مقتضى ظاهر هذا الامر والنهى ان يكون ذلك الفعل واجبا وحراما معا لكن العقل يأبى عنه
ويحكم بانه كيف يصير الواجب حراما والمبغوض مطلوبا فعلى هذا كيف يصير المجتهد عدم التدبر
فى ذلك وعدم تحصيل ما هو الحق فى الواقع وقس على هذا نظايره من ان الامر بالشئ هل يقتضى
النهى عن الضد ام لا وان ايجاب ذى المقدمة هل يقتضى ايجاب مقدمته ام لا وان التكليف
بالمشروط هل يجوز مع انتفاء شرطه ام لا ثم انه على ملاحظة جميع ما ذكر ومشاهدة الاختلالات
الكثيرة يعلم الاحتياج الى مباحث الاجتهاد والتقليد وبالجملة احتياج المجتهد الى هذه المسائل
بديهى وليس احد الطرفين فيها ضروريا حتى يستغنى عن ملاحظتها ثم بما ذكرنا وان لم يظهر وجه
الاحتياج الى قليل من مسائل هذا العلم الا انه لابد من ملاحظته اذ لعله يظهر الاحتياج اليه
ثم ان المنكرين للاحتياج فى استنباط الاحكام واستخراجها الى هذا العلم استدلوا بوجوه الاول
ان علم الاصول لقد حدث تدوينه بعد عصر الائمة عم وانا نقطع بان اصحاب النبى والائمة عم
وساير قدمائنا ورواة احاديثنا لم يكونوا عالمين بعلم الاصول بل كانوا المعصوم يحدثهم اصحابه

فيفهمون من قوله حكم الله ويعملون من غير توقف لاحتمال المعارض او المخصص او غيرهما وربما يرسل
بعضهم بالاخبار الى اهل البلاد والقفار وبمجرد النقل والسماع يعملون بما يفهمون فيعملون بالعام
الى مجئ المخصص وبالمطلق الى مجئ المقيد وبالذى سينسخ الى ورود الناسخ ولم يكونوا متوقفين
لاحتمال ورود المعارض او المخصص او الناسخ وكان الائمة عالمين بانهم هكذا يعملون ولم ينقل
من واحد منهم منعهم عن ذلك بل المعلوم تقريرهم لهم وكان ذلك الطريق مستمرا عند الشيعة
الى زمان العمانى الحسن بن ابى عقيل وابى على احمد بن الجنيد ثم حدث تدوين الاصول بين
الشيعة فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا على العلم بمسايل الاصول بل من كان عنده احد
الكتب الاربعة يجوز له الاكتفاء بما يفهم من اخباره من المناطيق والمفاهيم ولا يجب عليه
جمع جميعها والاحاطة بجميع ما فيها ثم ان ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاه وان ظهر له معارض
فان بلغه وجه واحد من وجوه التراجيح يجرى عليه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ومع تعارض
وجوه التراجيح لابد له من ترجيح واحد او التخيير وان لم يبلغه شئ من وجوه التراجيح فليسأل
من الاعلم حتى يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده جميع الكتب الاربعة او ازيد وقد اجاب عنه
والدى المحقق دام ظله العالى فى انيس المجتهدين بتقريرين احدهما انه ما تمسكوا به من الظهور المستمرة
فى خطابات المعصومين عم لاصحابهم ان سلم فانما ذلك لاجل ان خطاباتهم شفاهية حضورية
فظهور المراد منها بادنى توجه لكل عارف بها ولو وقع فيها خفاء يمكن ان يسأل عنه ولا يمكن
ان يقع فيها قطع او اضمار وارسال او تقطيع او تصحيف او تشكيك فى انها هل هى حجة ام لا وعلى
فرض الحجية هل هى صحيحة او ضعيفة ولا يوجد بها الاسانيد يقع التشكيك فى بعض رواتها بانه ثقة
ام لا ولا يتعارض الجارح والمعدل ولا يوجد لها معارض بالفعل يقع الاحتياج لاجله الى الجمع
والترجيح ولا يتعارض وجوه التراجيح حتى يلزم الافتقار الى امعان الفكر وجولان النظر للظفر

بما يقع لاجله الخلاص ولو تعارض فيعلم الترجيح بمجرد السؤال عن المعصوم ولا يوجد لها بالفعل
مخصص او مقيد يقع الاحتياج الى التخصيص والتقييد ولم يشتبه فيها اصطلاح المتكلم
ليحتاج الى الفحص عنه الى غير ذلك من وجوه الاختلالات واسباب الاشتباهات التى يحتاج
لاجلها الى بذل المجهود لتحصيل المقصود بخلاف خطابات الشارع بالنسبة الينا فانه لما كان
جميعها موجودا بالفعل ووقع فيها اشتباهات وتشكيكات واختلالات لم يجز بنا بناها على
خطابات المعصومين لاصحابهم فان فهم المراد منها والحال هذه بدون الظنون الاجتهادية ممتنع
والمنكر مكابر ولذا اذا ارسل السيد الى عبده كتابا فيه اوامر وعلم او ظن ان بعضها ليس على ظاهره
بل المراد منه التقييد مثلا ولم يعرفه بخصوصه وكان متمكنا من معرفته بالمراجعة الى صاحبه او
كتاب آخر عنده لزم عليه المراجعة ولو لم يرجع وعمل بالظاهر ثم عاتبه السيد المسامحة فى تحقيق
مراده لكان العتاب بمكانه ولم يذمه العقلاء وذموا العبد على ان الظاهر فيما نحن فيه ليس معلوما
ايضا وكيف يقول عاقل بصحة العمل بخبر بمجرد ملاحظته مع انا نعلم اجمالا انه لا يكاد يوجد
خبر لم يكن مدلوله مختلفا فيه ولم يوجد له معارض من آية او خبر او غيرهما من الادلة المعتبرة
وهل اذا عملنا به من دون فحص ثم عثرنا بادنى توجه على معارض من آية او خبر او غيرهما من الادلة
المعتبرة وهل اذا عملنا به من دون او غيره منه لم يتوجه ملام علينا مع انا لو قلنا بما يقولون لكان جاز
العمل بكل خبر وعدم جواز العمل بدليل آخر ولا ادرى ما يقولون فى خبر لم يعمل به الا الواحد وخلافه
متفق عليه بين الطائفة وفى حكم اجماعى لا يدل عليه خبر اصلا فان وجودهما مما لا يمكن ان ينكر
وثانيهما ان كثيرا من القواعد الاصولية مستنبطة من الكتاب والسنة كالاستصحاب المستنبط من قاعدة
عدم نقض اليقين بالشك واصل البراءة وعدم جواز التكليف فوق الوسع وغير ذلك وكثير
منها ثبت مدلولها ببراهين قاطعة يلقيها العقول بالقبول ولا يمكن انكارها كالقياس بطريق

الاولى وامثاله وما ليس بهذه المثابة اما يتعلق بتحقيق معانى الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية
وعدمه وكون الامر للوجوب او غيره وللمرة او التكرار وللفور او التراخى وغير ذلك او لا يتعلق به مثل ان الامر
بالشئ هل يقتضى وجوب مقدمة المامور به والنهى عن ضده او لا وغير ذلك فما كان من القسم الاول لم
يكن محتاجا اليه عند الرواة والقدماء لان معانى الالفاظ وحقايقها كانت معلومة عندهم
لعدم تغير العرف فى زمانهم وما كان من القسم الثانى فبعضها كان لهم غنى عن تحقيقه لظهوره
لهم بالقراين والامارات والتواتر وامثال ذلك كحجية خبر الواحد وامثاله وبعضه مما صدر
حكمه عن الائمة ويعلم من كلامهم كما يظهر من الاخبار كحكم ما لا نص فيه وتعارض الادلة والاستصحاب
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والخاص والافتاء والتقليد والقياس والاستحسان
والشبهة فى نفس الحكم الشرعى او موضوعه وجواز الرواية بالمعنى وامثال الحقيقة وغير ذلك فان
جميع ذلك قد كان معلوما فى عصرهم وكان الرواة والاصحاب عالمين به الا انهم لغلطهم به لم
يكونوا محتاجين الى زيادة بحث وتنازع وبعضه لم يخطر ببالهم حتى يسألوا عنه واما فى امثال
زماننا فالاحتياج الى القسمين ظ لتغير العرف وفقد القراين والامارات وعدم امكان الاستعلام
بدون التمسك بهما فانا ما لم نحقق ان تعلق الامر والنهى بشئ واحد جائز ام لا لم يمكننا العلم
بان الصلوة فى المغصوبة او فى اول الوقت مع شغل الذمة بحق مضيق جايزة ام لا لعدم نص
على اكثر الفروع المتفرعة عليه وان اردت تقرير الجواب بوجه اخصر فنقول ان حدوث هذا العلم
بتمام مسائله بعد عصر الائمة عم محل نظر اذ حكم ما لا نص فيه وتعارض الادلة والقياس والاستصحاب
والاستصحاب والناسخ والمنسوخ وامثالها يظهر من الاحاديث وجودها فى عصرهم عم ببعض
الوجوه وعلى حسب ما كانوا محتاجين اليها فى ذلك العصر واما ان خبر الواحد حجة ام لا فلانهم
حدثت بعد زمانهم كيف وادعى القدماء اجماع الامامية على المنع من العمل به وادعى الشيخ اجماعهم

على الجواز وهو الظاهر من محدثي اصحابنا واما حجية الكتاب فهو ايضا يظهر من الاخبار وكذا الكلام
في كون الامر للوجوب ام لا وللفور ام لا وغيرها مما ادعى الاجماع على احد طرفي مسئلة ثم لو سلمنا
حدوث هذه المسائل بعضا او كلا بعد عصر الائمة نقول لا ملازمة بين حال زماننا وحال زمانهم
وحالنا وحال الرواة حتى انهم اذا كانوا مستغنين فنحن نكون مستغنين ايضا وهل يتوهم احد بعد هذا
الكلام مع انه بديهي ان زمان الحضور تيسر العلم ولو لم يتيسر احيانا فتحصيل العلم بالعلاج غاية
التسهيل من دون حاجة الى البحث والتدوين مع انا حاكمون بعدم تيسير الحصول وان هذا من زماننا
وبالنسبة الى احاديثنا مع انه ربما كثر اختلاج الشبهات والاختلالات بالنحو الذي مرت الاشارة اليه
هنا وقد قالوا في هذا المقام انا اذا لم نقطع بتغير عرفنا من عرف زمان الشارع فلا باس علينا
بالعمل بما نفهم اذا الحجة علينا احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهم منها على انا لو قطعنا بتغير عرفنا
فمن اي طريق نثبته او من الكتاب او السنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ام من تلك
الاصول الضعيفة المبتدعة اقول يرد عليهم النقض بانه من اين نعلم انه اذا لم نعرف تغير عرفنا
عن عرف زمان الشارع فلا باس علينا بالعمل بما نفهم من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقلي
قطعي او ظني او غير ذلك فان توهمت ان الفقهاء بنوا امرهم على فهمهم قيل انه ليس بناء فهمهم عليه
من حيث هو فهمهم بل انما كانوا ايضا يبذلون جهدهم في معرفة عرف زمانه فان عرفوا اخذوا المتيقن والا
فان حصل لهم ظن به فعملهم على ظنهم بالدليل القطعي الذي مر وان لم يحصل لهم ظن فيتوقفون ولا
يعملون بما يفهمون في هذه الايام جزما وهذا معلوم من طريقتهم الثاني من ادلة المنكرين للاحتياج
الى المقدمات الاصولية ان خطابات الشارع انما هو على نحو الخطابات العرفية ولا ريب في انه اذا
خوطب العارف بلغة بخطاب يعمل بمقتضى ما يفهم وان كان متطرقا اليه المتاعب كثيرة وشاق شتى
ولا ينتظر ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل به وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف

ما فهمه ولذا لو امر السلطان باحد خدامه بالمسافرة الى بلد بعيد في زمان معين مع حمل
كل درهم ودينار عنده واستصحاب عبد لشترية من ماله ففهم من خطابه شمول ما يتعلق من الدراهم
والدنانير واطلاق العبد بحيث يعم المؤمن والكافر لاجل ذلك لو اشترى كافرا وحمل جميع ما عنده
من الدراهم والدنانير وسافر معهما في الوقت المذكور لم يذم ولم ينسب الى تقصير باحتمال ان ما فهمه الآمر
من امره يتحقق ولم يبلغه الناسخ واخراج بعض الدراهم والدنانير وتقييد العبد بالمؤمن ولم يصل
اليه المخصص والمقيد فكذا الحال في خطابات الشارع بالنسبة الينا فعلى هذا لا حاجة في الاستنباط
الى الطريق الصعب الذي يسمونه اجتهادا ولا الى معرفة ما اعتبره المجتهدون وجواب ذلك ان ظهر
مما ذكرنا ولكن لا نبالي باشارة ما اليه ايضا حتى ينكشف حقيقة الحال فنقول ما ذكروه انما يتم بالنسبة
الى ما مثلوا به من الكلام الشفاهي والخطاب الحضوري وما ماثله وكذا بالقياس الى ما ذكروا
من الاحتمالات البعيدة المشابهة لغرض البعيد بحيث لا يلتفت اليها عرفا واما بالنسبة الى ما
نحن فيه من الكلام الوصولي الذي بين زمان صدوره وزمان وصوله الينا ازيد من الف سنة
وكذا بالقياس الى ما اشرنا اليه من الاحتمالات والاختلالات فلا يتم ما ذكروه وبالجملة لو ابدل
بمثال يكون نظير ما نحن فيه فلا نسلم جريان ما ذكروه فيه ولو انه ايضا لا يتفاوت مع ما نحن فيه
فلو سلمنا الجريان فيه نظرا لعدم دليل اتحاد الحكم فيهما على انك لو لاحظت ما اشرنا اليه لا يبقى لك
تامل في عدم الجريان بالنسبة الى ما نحن فيه فانه اذا اطلع المكلف على حديث واراد اخذ الحكم الشرعي
منه فاقول ما فيه ان مثل ذلك المكلف في امثال زماننا لا يمكن عادة ان لا يطلع على ما اشرنا
اليه من الاختلالات والاحتمالات ولو اجمالا فاذا كان المكلف خالي القلب عن المشاهبة كيف
يجترئ مع ذلك على اخذ الحكم منه بالنحو الذي جوزوه على انا نقول لهذا المكلف المذكور عند ملاحظة
الحديث لا يرى غيره ان روى المحتمى بفلان عن المتقي بفلان مثلا ان ينتهي الى المعصوم الذي بينه وبين

هذا المكلف الف سنة او ازيد او انقص بقليل وانما نقل اليه بوسائط لا يعرف واحدا منهم
وربما يكون في الحديث ارسال او قطع او اضمار او امثال ذلك فعلى هذا لو اراد اخذ الحكم الشرعي
منه من غير تقليد فكيف يعتقد انه حديث المعصوم ولو لم يعتقد فكيف يطمئن في اخذ الحكم منه سيما
مع الاطلاع على ما اشتهر الخ لا بد من ملاحظة انه هل يحصل له العلم من هذا الحديث ام لا و
على الثاني هل يحصل له العلم بحجيته شرعا ام لا وذلك يستدعي ملاحظة ان خبر الواحد حجة و
يشترط في حجيته كونه صحيحا او حسنا او موثقا او ليس بحجة اصلا فلو ظهر عنده حجية الصحيح منه مثلا
فلا بد من ملاحظة ان العدالة ما هي وباي نحو تثبت ومن اين تثبت ولو اتفق تحقق الجرح والتعديل
فايهما مقدم هذا حال السند واما المتن فلا بد من ملاحظة ان اصطلاح الشارع هل كونه
معلوما ام لا وعلى الثاني هل يحصل الظن به من اصالة العدم او البقاء او التتبع في الحديث
او من قول الفقهاء اولا وعلى الاول هل يكون ذلك الظن حجة ام لا وفي الغالب يتحقق بعض الادلة
يعارض فهل يتيسر العلاج ام لا والعلاج المقرر هل يكون حجة ام لا على انا نقول لو بنينا الحكم
على العام مثلا قبل الفحص فكيف يطمئن من ان يظهر علينا مخصص فيتغير ثم يظهر علينا مخصص اخر
فيتغير ثانيا وهكذا فعلى هذا يحصل المفاسد والهرج والمرج في امور الشريعة الالهية مثلا
اذا راى المكلف اية واحل لكم ما وراء ذلكم وتزوج امراة ليس من محرمات هذه الاية ثم اطلع
على حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ووجد انه قد تحقق بينه وبينها الرضعة فاعتقد
حرمتها عليه وانها ما كانت زوجة فخلى سبيلها من غير طلاق فتزوجت برجل اخر فاطلع
الزوج الاول على ان ما يحرم من الرضاع انما هو اذا كان خمسة عشر رضعة مثلا فاعتقد بعدها
زوجيتها فاستردها من الزوج الثاني فاطلع على ان رضاع يوم وليلة ايضا يحرم فاعتقد انها
كانت محرمة عليه فخلى سبيلها فذهبت الى زوجها الثاني او بزوج ثالث فاطلع الزوج الاول على

ان الرضاع لا يحرم في اكثر من الحولين مثلا فاعتقد انها زوجته فاستردها وهكذا متى اطلع
على مخصص للاية اعتقد حرمتها وخلى سبيلها فذهبت وتزوجت واذا اطلع على مخصص لذلك
المخصص اعتقد انها كانت زوجته فاستردها وقس على ذلك حال التعارض ووجود امارات التجويز
ومغلوطية النسخ وغيرها من اسباب الاختلال الخ فانظر كيف يصير حال الشريعة المقدسة بل ربما
يوجد في بلد في يوم بل في ساعة الف ملة بل في الحقيقة يضمحل صورة الشرع بالمرة ولا يبقى رسم
الملة الحنيفية البيضاء الحنيفية بل كاد يرتفع اذن فائدة البعثة بل يتبدل فايدتها بالمفاسد الكثيرة
والقبايح الفضيحة على انا نقول ان ما ذكروه انما هو الخطاب الى مخاطب واحد واما اذا كان
الخطاب الى جماعة غير عديدة واضطربت الافهام في فهمه وتشتت الاراء في اخذ المراد منه
والبناء عليه وشاع وذاع ذلك سيما مع تصريح الماهرين المطلعين باطراف كلام المتكلم بصعوبة
الحال وان درك المراد من خطاباته في غاية الاشكال الخ لا تتم تجويز العلماء واهل العرف ان
يبني كل واحد من المخاطبين المختلفين في الفهم على فهمه في بادي نظره الثالث انه قد صرحت
الايات القرانية ونطقت الاخبار المعصومية على ان الله تعالى لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الناس
الا انزله في كتابه او بينه لنبيه فلم يبق شي من العلوم الا ورد في كتاب او سنة حتى ارش الخدش
قال الله تعالى وما فرطنا في الكتاب من شيء وقال سبحانه ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وقال ابو جعفر ع ان الله لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله وقال
الصادق ع ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة الى غير ذلك من الاخبار المتواترة معنى ولا ريب
ان القول بالاجتهاد والراي مناف لذلك واجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي ان هذه الايات
والاخبار حجة لنا وحجة عليهم اذ لا ريب في ان جميع الاحكام المحتاج اليها المضبوطة في كتب الفروع
وغير المضبوطة ليست ظاهرة من ظواهر القران والسنة والمنكر لذلك مكابر فالمراد منها الجميع مما يمكن

استنباطه منها لمن كان اهلا له بمعونة المقدمات العقلية والنقلية وبوجوه الدلالات من الصريحة والفحوائية والمطابقية والتضمنية والالتزامية والايماء والاشارة والمنطوق والمفهوم او بالنص على العلة او اتحاد طريق المسئلتين او تنقيح المناط او بالاجماع الذي علم دخول قول المعصوم فيه لان الحكم المعلوم منه علم في الحقيقة من قول المعصوم الى غير ذلك ولا ريب ان الاستنباط على هذا النحو هو عين الاجتهاد ولو كان استنباط الحكم منحصرا بما ذكروه لزم طرح هذه الايات والاخبار راسا على ان وجود كل حكم في السنة لا يقتضي وصوله الينا لان ائمتنا لم يتمكنوا من اظهار الجميع الرابع انه قد تواترت الاخبار على المنع عن اخذ الاحكام عن غير الله وحجج الله لقول الصادق ايّاك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال ولا ريب ان اخذ الاحكام بالاجتهاد اخذ عن غير الائمة ومن تولى الحجة الخامس انه قد دلت الاخبار الكثيرة على وجوب العمل باحاديث الحجج والرجوع الى رواة الاحاديث من غير اشتراط شيء اخر وجوابهما ان ما ذكروه لا ريب فيه ونحن لا ننكره بل نقول اخذ الاحكام من كلامهم يتوقف على العلم بمقدمات وبذل الجهد واستفراغ الوسع لان احاديثهم صعب مستصعب لا يحتملها كل احد فان فيها عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومحكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا كما مر مفصلا فلا بد من بذل الجهد المجهود ليستنبط منها المقصود وهل يقول المجتهدون بصحة اخذ الاحكام من غير حجج الله وهل يدل هذه الاحاديث على ان استنباط الاحكام من اقوالهم بديهي لا يحتاج الى شيء فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا السادس من شرائط الاجتهاد معرفة احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب الرجال والحاصل ان يكون عالما بعلم الرجال ووجه الاحتياج اليه ظاهر فان الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذب وربما لا يمكن الامتياز الا

علما

على حال الراوي وايضا انا نشاهد ان المتعارف بين اهل العرف انهم اذا اخبروا بخبر عن شخص بوسائط او وسائط فيفحصون او لا عن حال الراوي صدقه وكذبه وان كان الامر كذلك في اخبار وسائط قليلة في زمان قليل فكيف الامر اذا كان بين المخبر والمخبر وسائط غير عديدة وزمان طويل يزيد على الف سنة وايضا قد ورد الامر بالرجوع الى قول الاصدق والادق والاعلم عند التعارض ولا يعلم ذلك الا بمعرفة حال الراوي وذهب اكثر الاخباريين الى عدم الاحتياج الى العلم باحوال الرواة ويحتسبونه لا ثم وتفحص صدقهم وكذبهم واوردوا الاثبات مطلبهم شكوكا ظنوها ادلة على مرادهم وعمدة ما اوردوه اثنان الاول ما ذكره بعضهم وهو ان العلم باحوال الرواة غير محتاج اليه في العمل لان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقراين مفيدة للعلم بصدورها عن المعصوم فمن جملتها انه كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في كتب احاديث اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة ومنها ان يكون راويه احد من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون راويه من الجماعة التي ورد في شانهم من بعض الائمة انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك ومنها وجوده في احد الكتب الاربعة لاجماع شهادات ثم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فانه قال الصدوق في اول كتابه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني

تحكم ماخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ومنها التمسك بالحديث ذلك الاصل او تلك الرواية

وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن ساله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ثم قال بعد كلام وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت وارجو ان يكون بحيث توخيت فلم يقصر نيتنا في هذه النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا اذ الرب واحد والرسول محمد خاتم النبيين واحد والشريعة واحدة وحلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وقال الشيخ في اول الاستبصار ما حاصله ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء يضاف اليه وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه قرينة يوجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به ثم ذكر القراين وقال واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا او يتعرى من واحد من هذه القراين فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لان ذلك من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها وقال الشيخ في العدة في بيان جواز العمل بخبر الواحد والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه والجواب عنه منع كون اخبارنا كلها قطعية ليلزم الاستغناء عن النظر في احوال الرجال كيف لا يمنع مع ان عدم قطعيتها بديهي ظاهر فانه لو كان جميع الاخبار قطعية لزم اما كذب المعصوم او جهله او اغراؤه بالجهل والكل باطل اما الملازمة فلان في الكتب الاربعة اخبارا متناقضة واحاديث متضادة بحيث لا يمكن حمل احدهما على الاخر

فلو كان

فلو كان جميع الاخبار قطعي الصدور عن المعصوم لزم المفاسد المذكورة وحمل احد المتناقضين على التقية لا يفيد اذ كثيرا ما يوجد خبران متناقضان ما يقول العامة بمضمون شيء منها كما نص عليه في الحديث الترجيح عند التعارض ثم ما ذكروه من القراين لا يدل شيء منها على مدعاهم اما الاول فلان قولهم كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية او المقالية الى مجرد دعوى خالية عن الشاهد والمؤيد على ان بطلان هذه الدعوى في غاية الظهور لان المراد بالقرينة الحالية ان كان نقل الحديث عن المعصوم فذلك لا يدل على صحة الحديث وقطعيته اصلا ووجهه ظاهر وان كان نقل الاصحاب اخبارهم وذكرهم اياها فهو يرجع الى القسم الثالث من القراين وياتي جوابه وان كان اعتماد الاصحاب عليهم وثقاهتهم والاعتماد على تصانيفهم وامثال ذلك فهي لا يوجد الا في حق نادر من الرواة كابن بابويه والكليني والشيخ وان كان غير ذلك فعليك بيانها حتى تعلم حقيقتها مع انه لا يوجد قرينة حالية غير ما ذكر على توثيق الرجال فان الوثاقة وعدمها لا يعرف من جهة العقل وليس من اللوازم البشرية للرجال حتى يفهم من اسامي الرواة واما القراين المقالية فان اريد بها ان في سلسلة السند قبل كل اسم او بعده او في متن الرواية ان كل واحد من السلسلة ثقة فهو ايضا مخالف للمشاهدة نعم في نادر من الروايات فلان عن فلان الثقة مع كونها في غاية الندرة ليس الا بالنسبة الى بعض السلسلة وان اريد بها انه ورد في شانهم ما يدل على كونه ثقة او صادقا فيه انه لم يرد من المعصوم حديث في مدح الرواة الا في شان بعضهم مع ان تتبع هذه الاخبار لا يمكن الا بالرجوع الى كتب الرجال واما من غير المعصوم فيتوقف على علم الرجال ولا يتصور قرينة مقالية غيرها ما ذكر والعجب انه كيف يمكن دعوى حصول القطع بوثاقة الاشخاص الكثيرة التي ليس عنهم اسم ولا اثر الا في علم الرجال من غير هذا العلم واعجب من هذا دعوى وفور هذا النوع من القراين في احاديث اصحابنا اذ قل ان خبر لا يكون سلسلة سنده كلها رجالا يحصل العلم في كل منهم بعدم افترائه وغلطه وسهوه في غاية الندرة وما ذكره

بعضهم من ان المراد بالراوی هو صاحب الاصل فح لا احتیاج الی العلم بحال باقی السند اذ اعلم وجود الحدیث فی الاصول المنقول منه وقد کانت الاصول کلها او جلها موجودة عند الصدوق و العلم بعدم افتراء ارباب الاصول کلهم او معظمهم و بعدم افتراء الصدوق لیس بعزیز فغیران کون الاصول کلها او جلها موجودة عند الصدوق ممنوع کیف و قد قال الشیخ فی اول الفهرست علم انی لم استوف ذلک فان تصانیف اصحابنا و اصولهم لا تکاد تنضبط لانتشار اصحابنا فی البلدان و اقاصی الارض فاذا کان مثل الشیخ ما یتمکن من معرفة جمیع الاصول باسامیها فکیف تقطع بوجود جمیع الاصول عند الصدوق ثم لو سلمنا ذلک لا نسلم حصول القطع بکون کل واحد من الاخبار الموجودة فی کتاب الصدوق من جملة احادیث الاصول لجواز ان یکون اخذه من غیر اصول او من السماع من شایخه و لو سلمنا ذلک نقول لا دلالة علی ان کل من کان صاحب اصل فهو ثقة فان مشایخنا صرحوا بکذب کثیر من اصحاب الاصول و قالوا انهم کذابون و ضاعون للحدیث او متروک العمل بما یختص بروایته کعلی ابن ابی حمزة و السکونی و الحسن بن صالح بن حی و وهب بن وهب القرشی و محمد بن موسی الهمدانی و عبد الله محمد البلوی و محمد بن علی الصیرفی و یونس بن ظبیان و محمد بن سنان و نظایرهم و نسبوا کثیرا منهم الی الاضطراب و التشویش و رد روایة الاصل و الضعف و ورد فی حق کثیر منهم ذموم کثیرة و ورد فی کثیر منهم اخبار کثیرة فی ذمهم و لعنهم و نسبتهم الی الکذب و الاهواء الشنیعة و الافعال الغیر المشروعة و اختلاف الاخبار فی شانهم و اضطراب الاثار فی حالهم بل لو تامل المتتبع فی الرجال فی مثل کلمات الشیخ و الکشی و النجاشی و امثالهم و لاحظ اقوالهم فی ارباب الاصول یحصل له القطع بانه لو نظیر لهولاء المشایخ و ثاقة ارباب الاصول و اما الثانی فلان تعاضد البعض بالبعض یعارض تناقض البعض للبعض علی ان التعاضد المذکور لا یوجب حصول القطع بالحدیث مع ان الاخبار المتعاضدة المتحدة فی المعنی التی لا یکون مشترکة فی شیء من رجال السند قلیلة الوجود فلا تم

منه

منه الاستغناء من معرفة الرجال و اما الثالث فلان نقل الثقة روایة اصلا لا یوجب القطع بصحتها اذ یجوز ان یکون نقله لها لعلمه انه لم یثبت شیء من الروایات کما یدل علیه قول الصدوق فی اول الفقیه و لم اقصد فیه قصد المصنفین من ایراد جمیع ما رووه بل قصدت الی ایراد ما افتی به و لو کان غرضهم نقل ما کان صحیحا عنده فلعله فهم صحة الحدیث باجتهاد لا نعمل به او ظهر له بطریق نحن لا نقول به و هنا ادعاه من تمکنهم من استعلام ماخذ الاحکام بطریق القطع ثم فانا لا نسلم ان الکلینی و ابن بابویه و الشیخ کانوا متمکنین من اخذ الاحکام بطریق القطع کیف و لو کان کذلک لما نقلوا اخبارا متعارضة متضادة و لما وقع الاختلاف بین القدماء مع انه قد وقع کثیرا بل وقع الاختلاف فی قول شخص واحد فان للشیخ فی کثیر من المسائل اقوال متعددة حتی ادعی بعضهم ان اکثر المسائل التی اختلف الاصحاب فیها للشیخ فیه قولان او اکثر فالشیخ اختار فی کل واحد من کتبه قولا من الاقوال لو اعتبر فیها و اما الرابع فیعلم ما بینه ما ذکر علی انا نقول انه لیس اراء القدماء اصحابنا فی جمیع المسائل متحدة بل اختار کل منهم فی اکثر المسائل قولا ما اختاره الاخر و کل منهم تمسک بخبر و حدیث فمن این نعلم صحة هذا دون ذلک و ایضا نعلم من حال بعضهم انهم کانوا یجوزون العمل بالاحاد و التمسک بها و ان لم یقطع بکونه عن المعصوم فتمسکهم بحدیث لا یوجب حصول القطع بکونه عن المعصوم و اما الخامس فغیر دال الا ان معرفة الرجال الذین اجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم موقوف علی المراجعة الی کتب الرجال و ثانیا ان هذا الاجماع ظنی لانه منقول من طریق الاحاد فلا یوجب القطع بالحدیث و ثالثا ان الجماعة التی نقل الوفاق الاتفاق علی صحة حدیثهم فی غایة القلة فلا یکاد یوجد حدیث یکون جمیع رجال سنده ممن اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه و اما السادس فغیر ما فی الخامس و اما السابع فیمنع ان شهادة المشایخ الثلثة بصحة اخبار کتبهم لا یستلزم قطعیتها بل لا یستلزم کون راویها ثقة ایضا لان الصحة عند القدماء اقتران الحدیث بامور توجب القطع اصلا کما سبقت الاشارة الیها فی بحث الاخبار و لو کان مرادهم من الصحة ما هو مصطلح

المتاخرین فهو ایضا لا یدل علی قطعیة الحدیث فیکون ظنیا و اذا کان ظنیا فیجب الفحص عن احوال السابقة حتی یعلم ان هذا الظن مما یجوز التعویل علیه ام لا فان اتباع الظن الخارج عن عموم المنع انما هو الظن الحاصل لمن یرید الاستنباط لا لغیره علی انا لا نسلم انهم اجمعوا علی الشهادة علی صحة احادیث کتبهم فان الظاهر من قول الصدوق الا ما افتی به و الحکم بصحته انه من اجتهاده و رایه و کذا قول الکلینی و الشیخ و المرتضی و غیرهم من المتقدمین و کیف یمکن الحکم بذلک مع کثرة التعارض و التضاد بین الاخبار المذکورة فی الکتب الاربعة و ایضا کثیرا ما یطرحون مصنفوها اخبارها او یحکمون بضعفها او شذوذها و کثیرا ما یطرح الصدوق روایات الکافی و یقول لست افتی بها و المفید و الشیخ و المرتضی و غیرهم من القدماء یطرحون روایات الکافی و الفقیه فلو کان مرادهم من الصحة قطعیة الصدور لما جاز ذلک عنهم مع انهم صرحوا بذلک فی مواضع عدیدة منها ما ذکره فی التهذیب فی باب زکوة الحنطة و الشعیر بعد نقل خبرین فان هذین الخبرین الاصل فیهما سماعة و یختلف روایته ثم ذکر وجه الاختلاف فقال و هذا الاضطراب فی الحدیث مما یضعف الاحتجاج به و منها ما ذکره فی کتاب الصوم فی بحث ان شهر رمضان تصیبه ما یصیب الشهور بعد ما روی عن حذیفة من ان هذا الخبر لا یصح العمل به من وجوه و منها ما ذکره فی بحث المتیمم یصلی بتیممه صلوة اللیل و النهار بعد نقل خبرین و هذان الحدیثان مختلفا اللفظ و الراوی واحد الی ان قال و هذا مما یضعف الاحتجاج بالخبر و لو صح لکان محمولا علی الاستحباب و منها ما ذکره فی باب من احل الله من النساء و من حرم عند روایة سباع الانماط من ان اول ما فی هذا الخبر انه شاذ و لم یروه غیر بیاع الانماط و ما یجری هذا المجری یجب اطراحه و منها ما ذکره فی اخر باب وقت الزکوة من ان هذه الاحادیث کلها الاصل فیها اسحق بن عمار الی ان قال و ما یجری هذا المجری لا یجب التمسک به و منها ما ذکره فی باب میراث ابن الملاعنة عند روایة محمد بن عیسی عن یونس فهذه الروایة موقوفة لم یسندها یونس الی احد من الائمة و یجوز ان یکون ذلک کان اختیاره لنفسه لا من جهة الروایة بل

یوجب

یعتریه من الاعتبار و منها ما ذکره فی بحث المحتلم الخائف علی نفسه من شدة البرد بعد ذکر خبر ان هذا مجهول یجب اطراحه و بعد ذکر خبر اخر و ما یجری هذا المجری لا یجب العمل به و منها ما ذکره فی الاستبصار فی باب لحوق النساء عند ذکر روایة عن یونس من ان هذه الروایة غیر مستندة الی احد من الائمة و اذا لم یکن مستندا لم یجب العمل بها لانه یجوز ان یکون مذهبا لیونس اختاره علی بعض ارائه و منها ما ذکره فی باب ان المراة اذا انزلت وجب علیها الغسل بعد ایراد روایة عمر بن یزید فالوجه فی هذا الخبر یجوز ان یکون وهم فی سماعه و منها ما ذکره الصدوق فی باب صوم التطوع و ما اخبر صلوة غدیر خم فان شیخنا محمد بن الحسن کان لا یصححه و یقول انه من طریق محمد بن موسی الهمدانی و کان غیر ثقة و کلما لم یصحح ذلک الشیخ و لم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح مع انه ذکر هذا الخبر فی الفقیه و منها ما ذکره فی باب لا یجب التعزیر و الحد بعد ایراد روایة و هو ضعیف و الذی افتی به و اعتمده فی هذا المعنی ما رواه الحسن و منها ما ذکره فی باب احرام الحائض و بهذا الحدیث افتی دون الحدیث الذی رواه ابن مسکان ثم ذکره و امثال ذلک من الصدوق کثیرة لا یحصی حیث اورد حدیثا ثم صرح بانه لا یفتی به و کذا من غیره و ذکرها فی هذا المقام یوجب التطویل ثم نقول ان مرادهم بالصحة علی فرض شهادتهم بها انما هو کون الحدیث فی الاصول او سموعا من المشایخ او غیر ذلک مما هو سبب الصحة فی عرف القدماء علی انا نقول ربما یکون الحدیث صحیحا عند المشایخ الثلثة باجمعهم بل عند غیرهم من الاجلاء ایضا و مع ذلک یطعن علیه من اجلة القدماء اذ طینا الایلام التوجیه کما فی حدیث سهو النبی فمع هذه الاحتمالات کیف یحصل القطع بان جمیع اخبار الشیعة قطعیة الصدور و قال و الدی المحقق دام ظله العالی فی ایضا المجتهدین ثم لو سلم قطعیة الصدور عند اصحاب الاصول فلا تم القطعیة عندنا فی الواقع و لو سلم ذلک ایضا نقول لا احتیاج الی علم الرجال بالنسبة الی حال الجرح و التعدیل و التعارض المحوج الیه علی کل حال الثانی من ادلة الاخباریین ان فی علم الرجال شبهات و اختلافات

يرد على الضوابط المقررة فيه اشكالات لا يمكن ان يحصل معها ظن ولو حصل في بعض المواضع فهو ظن
ضعيف لا يمكن اعتباره قطعا ومنها انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل وفيما يعلم به العدالة
وفيما يزيلها وليس مذهب المعدلين والجارحين من قدماء علماء الرجال في ذلك معلوما لنا وتوثيق
المتاخرين منهم كالعلامة وابن داود وغيرهما وجرحهم مبني على توثيق القدماء وجرحهم مع انه لا بد
في الاعتماد على تعديل العدل وجرحه من العلم بموافقة مذهبه لمذهب من يريد العمل وهذا العلم مما لا يكاد
يمكن حصوله فلا يمكن الاعتماد على التعديل والجرح فيبطل فائدة علم الرجال فلا احتياج اليه ومنها
ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم رجع اليه وبعضهم كان بالعكس والقوم يقبلون رواياتهم
من الصحاح مع ان ما وصل الينا من رواياتهم لا يعلم انها صدرت عنهم في اي الحالين حتى يقبلونها
او يردونها ومنها ان العدالة التي اعتبرها المتاخرون اعني الملكة المخصوصة مما لا يجوز اثباتها
بالشهادة وخبر الواحد لانهما لا يجريان الا في المحسوسات والملكة صفة نفسانية خفية لا يطلع عليها
الا اصحابها وهو ايضا مشكل فلا يقبل فيها الشهادة والاخبار فلا يعتمد على تعديل على طريقة المتاخرين
ومنها انه قد ثبت في محله ان شهادة فرع الفرع غير مسموع ولا يقبل من الشاهد الاصل مع ان شهادة
علماء الرجال على اكثر الرواة بالجرح والتعديل من هذا القبيل اذ ظاهر ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا
اصحاب الباقر والصادق بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة وكذا ظاهر عدم ملاقاتهم لمن ادرك اصحاب
هؤلاء الائمة فكيف يجوز التعويل في الشرع على شهادتهم ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشترك بين
الثقات وغيرهم والتميز في كثير منها غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات والتميز
الحاصل من مثله انما هو ظن ضعيف لا يمكن اعتباره ومنها انه على تقدير حصول العلم بان رجال
الرواية الفلانية ثقات لا يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من رجال السند من البين ومنها
انه كثيرا ما نذكر جماعة من الرواة بعطف بعضها على بعض وبعد التتبع يعلم ان العطف سهو والصواب

نقل البعض عن بعض وكذا الحال في عكس ذلك ومنها ان حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين
حكم بشهادة الميت وهو غلط وبعد احتمال هذه الشبهات فكيف يحصل العلم من علم الرجال ولو حصل ظن
ضعيف ايضا فما الدليل على اعتباره وقد اجاب بعضهم عن هذا الدليل بما لا يسمن ولا يغني من جوع ونحن نذكر
اولا ما يندفع به وجوه الاشتباهات ثم نبين وجه اعتبار الظن الحاصل منه فنقول ان وجوه الاختلالات
التي ذكروه منها فمنها اما الاول فقد مر وجوه منعه في مبحث الاخبار وبينا حصول الظن صحيحا وهو ان
علماء الرجال عالمون بوقوع الاختلاف في العدالة واسبابها غافلون بذلك ولا يتصور في شأنهم الغفلة
عن ذلك والجهل به ولا يمكن فيهم القول بالتدليس لكونهم عدولا لاجلة عليهم مدار الاحكام وليس تعديل
الرواة وجرحهم من قبيل الاحكام حتى يكون مضطرا وتدوينه للمقلدين وسائر العوام بل من تصنيف كتاب
الرجال غرضه هو استفادة من كان من شأنه استنباط الاحكام من اخبار الائمة الاطهار ويعلم انهم
لا يجوزون تقليد الغير ويختلفون في اسباب العدالة فلا يخرج يكون المراد بتعديلهم وجرحهم في مقام
الاطلاق هو ما يقول لكل احد بكونه عدلا او جرحا وعما سبق على ما قلنا انه لو لم يكن كذلك لزم ان يحكم
القائل بكون العدالة هو مجرد الاسلام بعدالة جميع الرواة الا من ظهر فسقه مع انا نرى ان الشيخ مع كونه
قائلا بذلك ربما يحكم بكون الراوي اماميا ممدوحا ولا يحكم بعدالته على ان ما ذكروه انما يلزم لو كان
تعديل علماء الرجال وجرحهم في جميع الرواة مطلقا مع انه ليس كذلك الا في نادر بل يذكرون
سيرتهم وافعالهم واعمالهم وينقلون الاحاديث الواردة في مدحهم او ذمهم او صدقهم او كذبهم
فكل من يريد معرفة احوال الرواة ينظر الى ما نقلوه في حقهم هل يدل على عدالته او لا الى غير ذلك
واما الثاني ففيه ان الذين رجعوا من الحق او اليه طائفة محصورة قليلة ولاجل التردد في البعض
لا يلزم عدم التفتيش عن احوال الباقين وايضا غاية الامر ان التردد في ان صدور الحديث عن
رجع لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال بل نقول انما الحاجة اليه اذ يلزم على المستنبط ان يعلم انه

الراوي هل هو عدل مطلقا فيقبل روايته او ضعيف كذلك فيرد روايته او متردد فيتردد ولا يحصل
هذا العلم الا بمعرفة علم الرجال واما الثالث ففيه ان المتاخرين وان جعلوا اصل العدالة هو الملكة
التي هي صفة نفسانية ولكن ذكروا ان لمعرفتها طرقا خارجية وقرروا امورا محسوسة كاشفة لها
فقبولهم للاخبار على التعديل والجرح انما هو لكونه خبرا عن امر محسوس هو ما يكشف عن العدالة لا
لاخبارهم عن الصفة النفسانية وبعبارة اخرى لما جعل المتاخرون العدالة الملكة الخفية قرروا
لمعرفتها امورا خارجية فيكون معنى قول المعدل فلان عدل انه متصف بهذا الامر الخارجي الدال على
العدالة واما الرابع ففيه انا لا نسلم ان الجرح والتعديل من باب الشهادة حتى يرد عليه ذلك بل نقول
انه من باب الاخبار ولا يضر فيه ما ذكره واما الخامس ففيه ان الاشتراك المذكور في كثير من الرواة
مسلم ولكن العلم بالاشتراك وعدمه موقوف على كتب الرجال والتميز فيما يمكن ايضا يتوقف على
هذا العلم فيجب ان يعلم ان هذا الراوي هل يتميز عن غيره ام لا ويعلم التميز اما بتصريح علماء الرجال
الذين هم عدول صادقون او بملاحظة الطبقات او بغير ذلك وليس الظن الحاصل منها ضعيفا
اما من الاول فظاهر واما من الثاني فلان فلان مثلا معروف انه في هذه الطبقة وفلان في هذه وعلم ان
بين الطبقتين مدة لا يمكن حياة شخص واحد فيهما يحصل العلم بتغايرهما من علم وجوده في احدهما المنع علم وجوده
في الاخرى واما السادس والسابع ففيهما ان امثال هذه التشكيكات يسمع عنها العقل السليم
ولا يقبلها الذهن المستقيم فان المتبادر من قوله فلان عن فلان ان نقل كل لاحق عن سابقه انما هو
بلا واسطة وكذا المتبادر من قوله فلان عن فلان وفلان ان الاول نقل عن الاخرين معا والتخلف
في النادر للسهو والغفلة لا يوجب التخلف بالكلية واما الثامن ففيه ما مر في الرابع واذ عرفت
ذلك نقول ظهر لك ان هذه الاختلالات التي ذكروها غير صحيحة ولما وجه اعتبار الظن الحاصل من علم
الرجال انه لا شك في ان الظن الحاصل من الاخبار بعد مراعاة احوال الرواة اقوى من الظن الحاصل منها

بدونه مراعاتها ولا ريب في انه لا يجوز العمل بالظن الضعيف بعد امكان حصول ظن اقوى منه وتقريب
اخر لا شك ان الاخباريين يجوزون العمل بالاخبار بدون ملاحظة احوال الرجال وملاحظتها لا يوجب
ضعف الظن الحاصل من الاخبار فما المانع من منع اعتبار الظن الحاصل بها السابع من
شرائط الاجتهاد ان يكون له ملكة قدسية وقوة يقتدر بها على استنباط الفروع من الاصول وعلى رد الجزئيات
الى الكليات والترجيح في مقام التعارض وهذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد واما تحصيل المقدمات
فقد صار سهلا خصوصا في زماننا لكثرة بحث العلماء والفقهاء فيها فكم من عالم قد حصل جميع ما يحتاج
اليه في الاجتهاد وحيث لم يكن له تلك القوة كان اسيرا في قيد التقليد وتلك القوة بيد الله يؤتيها
من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة دخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا والوجه في اشتراط هذه الملكة ظاهر فانه ليست الاحكام باجمعها منصوصة
من قبل الشارع بل لا يوجد في اثارهم الا قليلا وافعال العباد غير متناهية فلا بد لمن يباشر
احكامهم ويكون مرجعا لهم في الاحكام ان يكون متمكنا من رد كل حكم الى ما يناسبه واستنباطه منه
وذلك بحيث يحصل له الاطمينان ويفاض عليه الرأي من المبادي الفياضة واذا ورد عليه المتعارضان
كان له قدرة الخلاص والترجيح بينهما ولم يعجز عن تحصيل الرأي وهذا التمكن والقدرة هو الملكة
التي صرحوا بكونها شرطا للاجتهاد بل الحق انها شرط في جميع العلوم ولذا نرى جماعة من بعض الحيثية
في الطب يعجز عن العمل واذا تعارض الامراض لا يقدر على معرفة المرض وقد صرح بذلك عظماء سائر
العلوم حتى قال بطليموس في الثمرة ان استنباط الاحكام من علم النجوم لا يتيسر الا لمن حصلت له الملكة
القدسية واياك ان تلتفت الى قول من قال انه لا حاجة اليها ويمكن الاستنباط بدونها ثم
معرفة حصول هذه الملكة بعض الاستدلالات على الاستدلالات ذوي الملكات فان شابهتها
فقد حصلت والا فلا او على ذوي الملكات فان حكموا بصحتها فقد حصلت والا فلا ثم انه ليس ذلك

الغرض مع المشابهة او الحكم بالصحة كافيا في معرفتها بل يتوقف على ان يحصل له بعد الاستدلال اطمينان
النفس بما استدل عليه وغلبة الظن الراجح على احد طرفي المسئلة فلا تغترن على من اكتسب طرق المناظرة
ولغو كلمات مشاهير كلام العلماء ولكن كان قلبه خاليا عن التصديق والحكم وجعل ذلك وسيلة
الى الجاه والحطام الدنيوية فيعرض بها الغلبة على ارباب العلم ولا تحكم عليه بحصول الملكة له الثامن
العلم بتفسير الايات المتعلقة بالاحكام وهو اقتباسها من القران او من الكتب الاستدلالية بحيث
يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة والمشهور ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية
ولم اعثر على خلاف في ذلك وينبغي في معرفتها معرفة الناسخ والمنسوخ ووجه الاحتياج اليه ان
استنباط الاحكام من الايات الاحكامية يتوقف على العلم بها وذلك ظاهر التاسع ان يكون له
انس بكلام الفقهاء غير غريب عن عرف كلامهم ليتمكن بذلك من الاطلاع بمحاوراتهم وكيفية
استنباطهم ويجري مجريهم العاشر ان يكون عالما بالاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يعرف
موضع كل جزء ويعلم ان الخبر الوارد في هذا الحكم في اي موضع ليتمكن من استنباط الحكم منه ولا يشترط
حفظ الاحاديث بل يكفي ان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها هذا وعد الاكثر من شرايط
الاجتهاد معرفة مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته ولا يخفى انه لا يشترط فان العلم بكون المسئلة اجماعية
لا يحصل الا بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع فيها وايضا قولهم ليحترز عن مخالفته يرد عليه ان المجتهد
لا يحكم في مسئلة بحكم الا بعد النظر في اطرافها وتتبع اقوال الفقهاء فيها فلم يعلم اولا ان المسئلة
اجماعية ام لا لا يلزم ان لا يحترز عن المخالفة واعلم ان ههنا اشياء اخر سوى العلوم المذكورة لها
مدخلية في الاجتهاد بحسب التكميل الاول المعاني والثاني البيان والثالث علم البديع الرابع بعض
مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة الخامس بعض مسائل علم الهيئة
السادس بعض مسائل الهندسة السابع بعض مسائل الطب الثامن علم المنطق وعده الاكثر من الشرايط

واحتجوا

واحتجوا بان استنباط المسائل الخلافية يتوقف على الاستدلال وهو لا يتم بدون المنطق وفيه ان
مطالب علم المنطق هل هي بديهية او نظرية ولا يمكن القول بالاول والا لما احتاج احد الى علم
المنطق فيكون نظرية فيتوقف العلم بها على الاستدلال والنظر والاستنباط من الادلة فههنا الاستدلال
هل هو صحيح ام لا فعلى الثاني يكون علم المنطق باطلا وعلى الاول نقول انه اذا امكن الاستدلال
الصحيح بدون التوقف على المنطق ههنا فكذلك في الاحكام الفقهية الفصل الثالث في بعض
المسائل المتعلقة بهذا الباب المسئلة الاولى قد اختلف الناس في قبول الاجتهاد للتجزية وعدمه
فذهب الاكثر الى الاول وبعضهم الى الثاني ولا بد اولا من تحرير محل النزاع ثم الاتيان بادلة
الطرفين فاعلم انه قال بعضهم ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس
جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق وحاصله انه هل يمكن ان يحصل
لشخص ما هو مناط الاجتهاد من الادلة في بعض المسائل فقط او لا وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي
الملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى الاحكام دون بعض والمقام الثاني انه على تقدير ان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فهل له ان يجتهد فيها ويكون قوله فيها حجة ام لا
اقول الظاهر من كلمات القوم ان نزاعهم انما هو في الثاني دون الاول قال بعضهم اختلفوا في
تجزي الاجتهاد ومعناه ان الانسان لو حصل ما يحتاج اليه بعض المسائل دون بعض فهل له
ان يجتهد في ذلك البعض او لا بد من العلم بادلة الجميع وقال العضدي تصويره ان المجتهد قد
يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له
ان يجتهد فيها او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة
انتهى ثم قد عنون بعض المتأخرين هذه المسئلة على نحو يظهر منه ان الخلاف انما هو في الاول اذا عرفت
ذلك فاعلم انه لو كان الخلاف في الاول ايضا فلا شك في بطلانه اذ لا ريب في امكان حصول ما هو

مناط الاجتهاد في البعض دون البعض ولا ينازع فيه الا مكابر فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص
من الاحكام بل على صنف من نوع دون آخر بعد ان كرر الاطلاع على ماخذه واستعد النفس بسبب ذلك
استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله فان القوة البعيدة والملكة القريبة لاستنباط الحكم من
الدليل حاصلة في بدو الامر لكل من يصدق عليه الحيوان الناطق وانما يصير ذلك القوة والملكة
قريبة من الفعلية بسبب تصور الحكم وجولان النظر في اطرافه وتعمق الفكر في ادلته والانس بماخذه ومدركه
ومعرفة كيفية استنباطه من ادلته فاذا صرف واحد نظره وفكره في حكم ولم يتصور حكما اخر مغايرا
للاول في طريق الاستنباط غير مناسب له في كيفية الرد الى الاصل فالعالم في المقدمات يكون نسبته
اليه كنسبة من يكون في ابتداء الامر ولعل الملكة القريبة حاصلة له الا ترى ان كثيرا من العلماء يقتدر
على استنباط احكام علم دون علم اخر فهكذا يمكن ان يقتدر عالم على استنباط احكام نوع خاص من
ابواب الفقه دون نوع اخر والفرق تحكم لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر
في الدليل كذلك لا بد له من النظر في وجود المخصص والمقيد والمعارض وغيرها وفي عدمها وقد يكون
معارض ما في كتاب الصلوة موجودا في الديات ثم لا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى
يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول ان القدرة على الاستنباط
غير الاحاطة الاجمالية بالاحاديث والايات فانه ربما احاط علم المتجزي باحاطة اجمالية او تفصيلية
بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انه غير معارض او مخصص لدليله ومع ذلك لا
يقتدر على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما بحل من نفسه انك تقدر على ان تعلم ان
قوله ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط
ما يمكن ان يستنبط منه وبهذا ظهر انه لا ينبغي ان يشك في تجزي الملكة واما الخلاف الثاني اي جواز
الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض والعمل بما اجتهد فيه وعدمه فكما عرفت ذهب الاكثر الى الجواز

والبعض

والبعض الى عدمه والحق هو الاول لنا انه لو لم يجز التجزي بهذا المعنى ولم يصح العمل بمقتضى اجتهاده
لما صح الاجتهاد الا من المجتهد الغير المتجزي فنقول المراد من المجتهد الغير المتجزي اما من كان عالما
بجميع الاحكام مجتهدا فيه بالفعل او من كان له قوة قريبة على استنباط الجميع او من كان جميع مدارك
كل الاحكام حاضرا عنده وكان محيطا بالجميع وان لم يستنبط منه الاحكام فان كان الاول لزم امتناع
الاجتهاد من وجهين احدهما ان العلم بجميع الاحكام ممتنع لعدم تناهي افعال العباد وثانيهما
انه لو كان كذلك للزم الدور لتوقف الاجتهاد في كل مسئلة على الاجتهاد في الاخرى والاجتهاد
في تلك الاخرى على الاجتهاد في الاولى واللازم باطل فالملزوم مثله وان كان الثاني لزم احد
المحذورين المذكورين او ثبوت المطلوب ورجوع النزاع لفظا وذلك لان حصول الملكة والقوة
بالنسبة الى بعض مسائل علم اما بان لا يستلزم حصولها بالنسبة الى سائر مسائل ذلك العلم او لا فعلى
الاول يلزم ان يصح العمل بمقتضى اجتهاد من اجتهد في بعض المسائل وان لم يجتهد في البواقي بل
لم يتصورها اذ يعلم منه ان له قوة استنباط الجميع فيثبت المطلوب ويصير النزاع لفظيا وعلى الثاني
يتوقف صحة الاجتهاد في مسئلة واحدة من علم الاجتهاد في جميع مسائل ذلك العلم حتى يعلم انه هل
حصل له قوة استنباط الجميع ام لا ويلزم من ذلك المحذوران المذكوران وان كان الثالث لزم
الحرج والعسر بل التكليف بما لا يطاق عادة وذلك لانه يجب على المجتهد ان ينظر في جميع
احاديث كتب الاخبار ويتامل فيها عند ارادة الاجتهاد في كل مسئلة لانه لو اشترط في صحة الاجتهاد
العلم والاحاطة بجميع مدارك جميع الاحكام لكان ذلك لتحصيل العلم او الظن بفقد المعارض و
المخصص والمقيد ولا يحصل ذلك العلم او الظن الا بالرجوع الى جميع الاخبار عند الاجتهاد في
كل مسئلة لان التجربة والعادة بل العقل شواهد صدق على انه لا يبقى في الذهن دلالة جميع الاخبار
على حكم او عدم دلالته عليه بالرجوع مرة او مرتين او مرات ولانه دلالة المدارك على الاحكام ليست

ظاهرة في الجميع بل دلالة البعض خفية ودلالة بعض اخر ظاهرة وفي البعض بالمنطوق وفي البعض الاخر
بالمفهوم وكذا في البعض بالعموم او الاطلاق وفي الاخر بالخصوص او التقييد وتعارض الادلة اما بالعموم
والخصوص المطلق او من وجه ولا شك انه لا يتفطن احد على جميع هذه الدلالات الموجودة في الاخبار الا بعد كونه
في صدد استعلام الدلالة وتعمقها ولا يكون احد في صدده الا بعد تصوره المسئلة وارادته الاجتهاد
فيجب ح ان يرجع عند الاجتهاد في كل مسئلة الى جميع كتب الاخبار وفي ذلك العسر والحرج لا يكلف بها في
الملة السمحة السهلة البيضاء على انا نقول ان في اكثر المسائل يحصل العلم العادي والظن الشرعي بعدم المعارض
والمخصص وغيرهما بمعنى عدم امكان الاطلاع عليها بعد الاحاطة والرجوع الى الابواب المتعلقة بهذه المسئلة
المناسبة لها والى ما ذكره المجتهدون المطلعون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في هذا الزمان وايضا
لو اشترطنا الاجتهاد في كل مسئلة على الاحاطة بجميع المدارك لزم الدور اذ من المدارك ما يتوقف العلم به
والاحاطة عليه بالاجتهاد فلو كان الاجتهاد ايضا موقوفا على الاحاطة به لزم الدور مثلا من جملة المدارك
الاجماع والعلم بالاجماع يتوقف على الاجتهاد في طرقه حتى يعلم ان اي الطريق صحيح كاشف واي طريق غير صحيح
فلو كان ذلك الاجتهاد موقوفا على الاحاطة بجميع المدارك حتى الاجماعات لزم الدور وقد استدل القوم
على جواز التجزي بوجوه لا يكاد يتم شيء منها منها انه اذا اطلع على امارات حكم بالاستقصاء كما هو العوض
فقد ساوى المجتهد المطلق فيه وعدم علمه بامارات غيره لا مدخل له فيه فكما يجوز للمجتهد المطلق الاجتهاد
فيه فكذا لهذا وفيه ان هذا الدليل لم يدل على جواز التجزي والعمل باجتهاد المتجزي بحيث اقتداره على الاستنباط
بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي المجتهد المطلق في ذلك البعض ممكن ولكن التمسك بهذه المساواة
في الجواز يرجع الى القياس لان تحقق العلة في عمل المجتهد المطلق بهذا الظن هو القدرة على استنباط
المسئلة المخصوصة وهذه القدرة حاصلة هنا فيكون من باب منصوص العلة ولا يخفى ما فيه لعدم النص
الدال على العلية ويجوز ان يكون العلة قدرته على استنباط جميع المسائل بل هذا اقرب الى الاعتبار حيث

ان عموم

ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة اذا كانت تامة كاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة
فكيف يتساويان سلمنا لكن حصول اعتماد المجتهد المطلق على ظنه انما كان لدليل قطعي هو اجماع الامة على ذلك او
الضرورة به وكلاهما منتفيان في موضع النزاع اما الاول فظ واما الثاني فلان غاية الضرورة باجتهاد المجتهد
المطلق ومنها ان المتجزي لو لم يعمل على ظنه انما كان في المسئلة التي اجتهد فيها بل قلد غيره فيها لزم
ترجيح المرجوح وهو بط وفيه ان ما ادى اليه اجتهاده وان كان راجحا في نظره الا انه لا يسلم كونه
راجحا في الواقع ونفس الامر فلا يبعد ان يامر من هو عالم بالواقع بترك هذا الراجح فيمكن ان يكون هيهنا
ايضا كذلك فان الحكم وان كان راجحا في نظره ولكن ادلة النهي منعت عن العمل به واما ما ادى اليه
اجتهاد المطلق وان كان ممنوعا عن العمل به ايضا ولكن الاجماع والضرورة اخرجاه وايضا تنقض بظن العامي
ومنها ان التقليد خلاف الاصل فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج منه العامي بالاجماع
فبقي المتجزي والمطلق لعدم المخرج في حقهما وفيه ان كون التقليد خلاف الاصل مسلم وكذا كون الاصل
عدم وجوب اتباع غير المعصوم اعني وجوب اتباع المعصوم فقط ولكن نقول انا الواجب اتباع المعصوم قطعا
او اتباع ظننا فان كان الواجب اتباعه قطعا فالاجتهاد ايضا خلاف الاصل وان كان اتباعه ولو ظننا
فتقليد المجتهد ايضا كذلك لانه مخبر عن قول المعصوم كاخبار الراوي عنه فترجيح احدهما على الاخر تحكم
ومنها ان جواز التقليد مشروط بعدم جواز الاجتهاد فما لم يحصل القطع او الظن المعتبر بعدم جواز
الاجتهاد لم يحصل القطع او الظن بجواز التقليد ولم يثبت دلالة على عدم جواز الاجتهاد للمتجزي
ليحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي المشروط هو جواز تقليده وفيه ان قوله فينتفي المشروط انما
يصح لو حصل القطع او الظن بانتفاء الشرط ولم يحصل ذلك بل حصل الشك فيه والشك في الشرط يقتضي
الشك في المشروط لا العلم بعدمه وليس جواز الاجتهاد مما يحكم ببقائه عند الشك فيه بل لو جاز ذلك
كان جاريا في جواز التقليد ايضا لثبوته للمتجزي اولا ومنها نص الصادق عليه السلام في مشهورة ابي خديجة بقوله

انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا او رده والذي المحقق دام ظله العالي محصله ان المنكر
للتجزي لا يدعي وجوب العلم بكل الاحكام بل وجوب الاحاطة بكل المدارك والماخذ او وجوب الاقتدار
على استنباط جميع الاحكام واستدلوا ايضا بادلة اخر واضعف الجواب واحتج المانعون بادلة ثلثة الاول
انه لو صح التجزي لزم الدور وقد قرروه بوجوه اولها ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كالشفعة
الفقهية مثلا موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة تجزي الاجتهاد بمعنى علمه بجواز العمل بمقتضاه اذ ما لم
يعلم صحة التجزي لم يصح له الاجتهاد في الفروع وعلمه بجواز العمل بمقتضاه يتوقف على العلم بجواز العمل
باجتهاد المتجزي لانه ما لم يصح مطلق التجزي لم يصح اجتهاد المتجزي في مسئلة اصولية هي مسئلة التجزي
مع ان صحة مطلق التجزي يتوقف على اجتهاده في هذه المسئلة وجوابه توقف صحة اجتهاده في المسئلة
الفقهية على صحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على العلم بجواز العمل باجتهاد المتجزي لكنه ليس موقوفا
على العلم الاول بل على الاجتهاد في هذه المسئلة فلا دور والحاصل ان صحة الاجتهاد في هذه المسئلة موقوف
على الاجتهاد فيها لا على صحة الاجتهاد فيها واما ثانيا فبان ما ذكروه انما يتاتى لو كان جواز التجزي
ظنيا واما اذا كان قطعيا فلا يرد لان العمل بالقطعيات جائز لكل احد اجماعا مجتهدا كان او
غيره وما ذكرناه دليلا على جواز التجزي مما هو ماخوذ من بديهة العقل فيكون قطعيا ويرد عليها
عن الدور بان المتنازع فيه هو التجزي في الفروع واما الاصول فجائز اجماعا وهذا الجواب حسن لو
ثبت الاجماع ولكنه محل تامل وثانيها ان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع موقوفة على صحة اجتهاده
في مسئلة التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة هذه المسئلة نفسها مع ان صحة مطلق
التجزي يتوقف على اجتهاده في هذه المسئلة وجوابه منع التوقف الثاني وثالثها ان حصول
علم المتجزي بان ظنونه في الفروع متبعة يتوقف على حصول علمه بان ظنه في مسئلة التجزي متبع و
بالعكس فيلزم الدور وجوابه ان العكس ممنوع الثاني ان جواز تجزي الاجتهاد في الفروع مسئلة

اصولية

اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل وليس عليها قاطع بل لها دليل ظني وجواز الاعتماد على
مثل هذا الظن ايضا يحتاج الى دليل وهو ايضا ظني فحجيته ايضا يحتاج الى دليل اخر وهكذا فيلزم التسلسل
وجوابه ان دليلنا على جواز التجزي قطعي كما مر فلا يحتاج في جواز الاعتماد عليه على دليل اخر الثالث
ان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالمسئلة فلا يحصل ظن عدم المانع الا بعد الاحاطة بالجميع و
جوابه ظهر مما مر من ان الرجوع الى موقع المسئلة من الكتب الاستدلالية والى الابواب المناسبة لها من كتب
الاحاديث يعطي العلم العادي بعدم وجود المانع المسئلة الثانية اتفق اصحابنا على ان النبي صلى الله عليه وآله لم
يكن متعبدا بالاجتهاد بل كانت احكامه قطعية صادرة عن الوحي واليه ذهب الجبائيان وابو عبد الله
البصري وذهب الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الى انه كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه و
توقف فيه الباقون ولا يخفى ان بطلانه عندنا واضح لان الاجتهاد الصحيح الذي نقول بجواز تقبل الاخبار
هو غير الاجتهاد الذي تقول به العامة لان الاجتهاد عندنا هو الجهد في فهم الاحكام من قول المعصوم
وان احتاج فهمها الى فكر ونظر ومقدمات والاجتهاد عندهم هو استنباط الاحكام من القواعد
التي قرروها من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وامثالها واتفق اصحابنا على امتناع
تعبد الامة بهذا النحو من الاجتهاد فكيف يجوزون تعبد النبي به واما الاجتهاد الصحيح فما قال
احد بكون النبي متعبدا به لانا لا نقول بتعبده باجتهاد مطلقا والعامة وان يقولوا بتعبده به
ولكن لا يقولون بتعبده بهذا الاجتهاد ثم ان لنا ما يكون حجة على العامة قوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى وقوله سبحانه ان اتبع الا ما يوحى الي فان الايتين صريحتان في ان كل ما ينطق به سيما من
الاحكام الشرعية كان بالوحي وهو ينافي الاجتهاد فان قيل الايتان لا ينفيان الاجتهاد
لانه اذا كان اجتهاده بوحي الله تعالى اليه انه اذا اجتهدت في حكم وظننت كذا وكذا فالحكم ما
ظننت يكون حكمه عن وحي ايضا قلنا الوحي بالاجتهاد لا يجعل ما ينطق به وحيا والا لزم ان يكون

نطق الائمة بالاحكام ايض وحيا وهو بط بالاجماع لانه على هذا التقدير يكون الاجتهاد بالوحي يكون مشتركا بين النبي صلعم والائمة لانهم يزعمون ان اجتهاد الائمة مستند بقوله صلعم فاعتبروا يا اولي الابصار الذي هو وحي وح فان كان ذلك موجبا لان يكون الحكم بما حصل من الاجتهاد وحيا كان قول المجتهدين عن وحي ايض وهو بط وان لم يكن موجبا لذلك لم يكن قوله صلعم عن وحي وهو بط ايض ولنا ايض انه صلعم معصوم لا يصدر عنه الخطاء بوجه لقيام الادلة القاطعة عليه فهو عالم بعصمته عن الخطاء وح فالحكم عنده مقطوع به ومثل ذلك لا يكون اجتهادا اذ هو لا يكون الا مظنونا و لنا ايض ان الاتفاق واقع على انه يجوز التعبد بالاجتهاد مع امكان تحصيل اليقين ولا شك انه صلعم كان متمكنا من تحصيل اليقين فلا يجوز له الاجتهاد وقد استدل لنا بان مخالفة المجتهد جايزة بالاتفاق ومخالفته صلعم كفر بلا خلاف وفيه انه يمكن ان يكون عدم جواز مخالفته لنص خارجي هو الايات الدالة على وجوب اتباعه احتج العامة اولا بقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على حكم باطلاق اسرى بدر وهو ظاهر في ان اطلاقه كان عن اجتهاد لا عن وحي لامتناع العتاب على ذلك والجواب اولا انا لا نسلم كون ذلك عتابا بل انما هو تلطف منه تعالى بالنبي الى غير كقولك لصاحبك رحمك الله كيف ولو كان كذلك لكان هناك اثم ومعلوم قطعا انه لا اثم في الاجتهاد وان كان خطاء وثانيا انا لا نسلم ان اطلاق الاسارى حكم شرعي وانما هو مصلحة دنيوية وامر متعلق بالدنيا اذ هو من باب الحروب وتدبير الجيوش وليس الكلام في مثله واحتجوا ثانيا بقوله تعالى وشاورهم في الامر اوجب المشاورة لاصحابه في الامور التي اراد ايقاعها وذلك ظاهر في ان ذلك لم يكن بالوحي لانه لا يحتاج الى المشاورة والجواب ان مراده سبحانه انه شاورهم في المصالح الدنيوية العملية فان لهم مجال النظر فيها لتقدم خبرتهم وتجربتهم وربما كان لاحدهم فيها اقوى نظرا من الانبياء لممارستهم اياها واشتغالهم بها ولا يمكن ان يكون المراد المشورة في المسايل الدينية اذ لا كان مستفيدا للاحكام

من اجتهاد

من اجتهاد غيره فكان مقلدا لهم او كان اجتهاده ناقصا يتم بانضمام اجتهادات هولاء اليه والكل باطل اجماعا واحتجوا ثالثا بانه لما امر صلعم اصحابه بالتمتع وتخلف منهم وساق الهدي من احرم احرم بفضيلة التمتع وان من لم يسق هديا جاز له العدول الى التمتع فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو علمت اولا ما علمته اخرا لما سقت الهدي ولا شك ان سياق الهدي حكم شرعي ولا يصح مثل ذلك القول الا على تقدير ان يكون السياق بالاجتهاد والجواب انا لا نسلم كون السياق بالاجتهاد كيف وانما الحج لا يعلم العقل تفاصيلها الا بيانه من الشرع فيمكن ان يكون المكلف اولا مخيرا بين حج التمتع وسوق الهدي ثم اوحى ثانيا فضيلة التمتع تتمة اجمع اصحابنا ايض على ان غير النبي من المعصومين لم تكونوا متعبدين بالاجتهاد والدليل الثاني لمنع تعبد النبي دليل عليه ايض فان قلت الملك لا ينزل الا على النبي فلو لم يكن تعبدهم بالاجتهاد فباي طريق يكون قلنا ان جميع الاحكام اوحي الى النبي صلعم وكان نصبوطا مودعا عنده ثم اودعه كل سلف الى خلف حتى انتهى الى قائمهم صلعم وهو الان مودع عنده واما طريق الضبط والايداع فهو يمكن ان يكون بالضبط في الصحف والزبر او بطريق اخر غير معلوم لنا المسئلة الثالثة اكثر العلماء على ان المصيب من المجتهدين في اصول العقايد واحد وهو من طابق اعتقاده الواقع والمخالف اثم خاطي واستدل عليه بوجهين احدهما ان الله سبحانه كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي مقصر فيبقى في عهدة التكليف وثانيهما انا نعلم قطعا ان المسلمين اجمعوا على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار ولا يفرقون بين المعاند والمجتهد بل يقطعون بانهم لا يتابعون الحق بعد ظهوره لهم وذهب الجاحظ والعنبري الى انه لا اثم على المخالف وان كان نافيا لملة الاسلام كلها او بعضها بمعنى انه اذا اجتهد وعجز عن درك الحق يكون معذورا لا اثم عليه واما انا كان معاندا يكون اثما واستدلا بان التكليف بخلاف ما ادى اليه النظر والاجتهاد تكليف بالمحال اذا امتناع

خلاف ممتنع اقول مراد الاكثر يمكن ان يكون احد الشيئين احدهما ان يكون مرادهم ان الادلة المفضية لاصول العقايد بحيث لو اجتهد المكلف فيه حق جهده واستفرغ وسعه في تحصيلها يظهر له ما هو الحق البتة فكل من خالف يكون مخالفته لاجل تقصيره ولذا يكون معاقبا اثما وثانيهما ان يكون مرادهم ان المخالف يكون معاقبا اثما بنفس المخالفة فيها يجب الاثم وان اجتهد فيها حق الجهد ولم يقصر فان كان مرادهم هو الاول لا يكون للنزاع وجه وان كان مرادهم هو الثاني فلا وجه له بل يكون الحق مع الجاحظ اذ لا تكليف فوق الوسع والطاقة وقتال الكفار لاجل المخالفة مع التقصير و الظاهر ان مرادهم هو الاول فخلاف الجاحظ في الثاني كما يظهر من كلمات الطرفين فالنزاع لفظيا هنا في العقليات واما في الاحكام الشرعية الفرعية فان كان عليها قاطع من نص او اجماع فالكلام فيه كما مر وان لم يكن عليها قاطع ويعبر عنها بالمسايل الاجتهادية وهي التي تفتقر الى النظر والاجتهاد ويجب على المجتهد بذل المجهود فيها فقد اختلف العلماء فيها فقال بعضهم ان الجميع مصيبون والبعض الاخر الى ان المصيب واحد والباقي مخطي ولا نزاع لهم في ان المجتهد بعد ما بذل جهده واستفرغ وسعه وتعلق ظنه باحد طرفي المسئلة يجب عليه العمل به ولا اثم عليه وان اخطا وانما الخلاف في مجرد التخطئة والتصويب بمعنى ان المسئلة التي لا قاطع فيها هل فيها حكم معين لله تعم من اصابه فهو مصيب ومن خرج مخطي معذور ام ليس فيها حكم معين لله بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه كل مجتهد فيها فهو حكم الله تعم فيها فذهب اصحابنا الى الاول واكثر العامة الى الثاني ولما كان اجماعنا على التخطئة كافيا لنا في ثبوتها عندنا وكان هذه المسئلة بعد الاتفاق على عدم التاثيم ووجوب العمل باجتهاد المجتهد قليلة الفايدة كثيرا ما رأينا ترك الاشتغال بالبحث عنها اولى واجدر وصرف الهم فيما هو انفع منها لمحافظة على الاوقات المسئلة الرابعة المشهور ان المجتهد اذا اجتهد في واقعة واداه اجتهاده فيها الى حكم معين ثم وقعت به

لم يلزم

لم يلزمه عند تكررها تكرار النظر في وجه استنباطه بل يكتفي باستصحاب النظر الاول والاستمرار على حكمه اذا كان ذاكرا لما اقتضى به اجتهاده وهو مختار العلامة والمحقق وعلم الهدى وهو الحق وذهب الى الشهرستاني وجوب تكرير النظر مطلقا وذهب المحقق من اصحابنا والرازي من العامة الى ان المجتهد اذا كان متذكرا الطريقة الاولى في الاجتهاد جاز له الافتاء من غير تكرر اجتهاد والا فلا وقال بعض المتاخرين انه سعى من اجتهاده الاول زمان يمكن ان يحصل له فيه زيادة قوة بكثرة الممارسة والاطلاع على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد الاول يجب التكرر والا فلا لنا انه اجتهد وحصل له جميع ما يحتاج اليه في تلك المسئلة فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وهو غير ثابت واحتمال وجود شي لم يطلع عليه او لا ساقط باصالة العدم ولنا ايض انه لو وجب التكرر مطلقا او اذا لم يتذكر للطريق الاول لزم العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق بيانه ان اكثر مسايل الطهارة والصلوة مختلف فيه ويحتاج اليه في كل يوم مرة او مرات اما على القول بوجوب التكرر مطلقا فظ واما على القول بوجوبه اذا لم يتذكر للطريق الاول فلان بقاء طريق الاجتهاد في جميع هذه المسايل بل الا في قليل منها محال وهو تكليف بما لا يطاق ولنا على المختار الثالث ان هذه الزيادة في القوة ان كان شرطا في الاجتهاد فلا يكون لاجتهاده الاول صحيحا وهو خلاف الفرض وان لم يكن شرطا فما الباعث على وجوب التكرر بحصولها احتج المخالف الاول بانه يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا بان يطلع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا ومع هذا الاحتمال لا يبقى ظنه والجواب انه لو وجب تكرر الاجتهاد لذلك لوجب ان لا يستقر العمل بالاجتهاد لثبوت هذا الاحتمال في كل وقت اذ بعد فراغه من الاجتهاد يحتمل ما ذكر وهكذا فيلزم ان لا يعمل بالاجتهاد الا عند حصول اليقين وهو بط قطعا واحتج الثاني بانه اذا كان متذكرا للطريق الاول كان بمنزلة من اجتهد في الحال فيجوز له الافتاء من غير تكرر نظر واجتهاد

وان كان ناسيا للدليل فلزوم تكرر الاجتهاد واستينافه لانه في حكم من لم يجتهد وجوابه انا لا نم انه مع نسيان الطريق يكون في حكم من لم يجتهد كيف وغير المجتهد لا ظن له بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بما ظنه وان كان ناسيا للطريق واحتجاج الثالث وجوابه ظ تمام تتميم على القول بعدم وجوب التكرر لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا وح فان ادى اجتهاده الثاني الى الاول فلا كلام وان اداه الى خلاف فتواه في الاول رجع عن الاول وافتى بالثاني والمستفتي ايض يرجع عن الاول وهل يلزم على المجتهد اعلام مقلده مع الرجوع فيه توقف المسئلة الخامسة المجتهد المتجزى لا يقلد غيره فيما اجتهد فيه اجماعا واما فيما لم يجتهد فيه من المسائل فقد اختلف فيه فبعضهم منع مطلقا وبعضهم جوزه مطلقا وفصل اخرون فقالوا لا يقلد اذا وسع الوقت للاستنباط والعمل بمقتضاه ويقلد اذا ضاق الوقت واخرون فقالوا يقلد اذا كان من يقلده اعلم منه والا فلا والحق هو الثالث لنا اما على عدم جواز التقليد اذا وسع الوقت فلان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى بكثير من الظن الحاصل من التقليد والمتمكن من الوصول الى الحكم المسئلة بطريق اقوى يحرم عليه العمل بالطريق الاضعف وان التقليد حكم شرعي لا بد له من دليل ولا دليل هنالك ظاهرا والاصل عدمه واما على جوازه مع الضيق فانه مع الضيق يخاطب بالفعل والاشتغال بمقدمات الاجتهاد يستلزم تركه فيتعين التقليد اذ ليس سواهما شيء احتج كل من المخالفين بما لا يدل على مطلوبه الباب الثاني في التقليد وهو في الاصل العمل بقول الغير من غير حجة وفي اصطلاح الفقهاء هو عمل من لم يبلغ درجة الاجتهاد بقول من بلغها في الاحكام الشرعية لاجل انه بلغها وههنا مسائل المسئلة الاولى يجب التقليد على من لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما ببعض من العلوم في الاحكام الشرعية الفرعية خلافا لبعض المعتزلة البغدادية حيث ذهبوا الى انه لا يجوز التقليد بل يجب على من لم يبلغ رتبة

الاجتهاد ان يسئل من بلغها السهم على طريق الحكم والاستدلال لنا اولا الاجماع فانه قد اجمع السلف من الامة والخلف على تركهم الانكار في تقليد العوام للعلماء من غير مانع لهم من الانكار وبالجملة فقد ظهر من الطريقة المستمرة بين الائمة المعصومين في الاعصار والامصار رجوع العامي الى العالم والقبول منه وثانيا قوله تع ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وقوله سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ووجه الاستدلال ظاهر وثالثا الاخبار الدالة على ذلك فمنها ما رواه اصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين في تعريف العلم واهله انه قال يرفع الله بهم اقواما ويجعلهم في الخير ائمة تقتفى اثارهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله في رجلين بينهما منازعة انه قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله ومنها ما روي انه كتب اسحق بن يعقوب الى المهدي عم يسئله عن الحوادث الواقعة في زمان الغيبة فورد التوقيع بخطه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم ومنها مشهورة ابي خديجة عن الصادق انه قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا الى غير ذلك من الاخبار القريبة من التواتر ورابعا انه لا شك ان العوام مكلفون بالعمل بالاحكام الالهية وهو يتوقف على معرفتها ولا يحصل معرفتها في زمن الغيبة الا بالاجتهاد او التقليد ولا شك انه ليس الجميع مكلفين بالاجتهاد لانه يوجب اختلال امر المعاش وهو يوجب انقطاع سلسلة اشرف الانواع فتعين التقليد وبالجملة هذه المسئلة مما لا ينبغي ان يشك فيها احد المسئلة الثانية اختلفوا في جواز التقليد في العقليات من اصول العقايد على اقوال الاول جواز التقليد فيها والثاني منعه ووجوب النظر والاستدلال الثالث وجوب التقليد وحرمة النظر احتج المجوزون للتقليد بوجوه منها ان معرفة الاصول

بالاستدلال والادلة العقلية صعب لا يتمكن منه كل احد بل يستحيل في حق اكثر الناس كاغبياء الترك واجلاف العرب واكثر النساء والاطفال في اوايل البلوغ ومنها انه لو فرض تمكن الجميع فيتوقف حصوله لهم على صرف برهة من عمره في تحصيله فيوجب اختلال امر المعاش ومنها ان النبي والائمة كانوا يكتفون في اسلام الكفار من العوام بمجرد اظهار الشهادتين من دون تكليف الاستدلال ومنها اتفاق علماء الاعصار على قبول شهادة العوام مع انا نعلم انهم لا يعلمون العقايد بالادلة ومنها انه خرج على الصحابة فراهم يتكلمون في مسئلة القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابدا ومنها انه لو كان النظر واجبا لوجب على الصحابة ولو وجب عليهم لنقل عنهم ولم ينقل ومنها انه لو كان واجبا لكان النبي والائمة يامر الكفار بعد اسلامهم ولم يامروا الا النقل ومنها قوله عليكم بدين العجايز ومنها ان قول من توثق به اوقع في النفس مما يفيده هذه الدلايل ومنها انه لو وجب النظر لزم الدور لتوقفه على العلم بصدق الرسول المتوقف على النظر في معجزته المتوقف على وجوب النظر في معرفة الله ومنها قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واجاب المانعون اما عن الاربعة الاول فبانه ليس المراد الاستدلال بالادلة الكلامية والبراهين الحكمية ودفع الشبهات الواردة عليها بل اللازم معرفته بدليل جزئي اجمالي يوجب الاطمينان ولو بمجرد اتفاق العلماء والاكتفاء بالشهادتين او قبول الشهادة للاعتماد على انهم كانوا يعلمون الدليل الاجمالي واما عن الخامس فبان النهي انما كان في مسئلة القدر وهي ليست من الاصول التي يجب معرفتها وبان النهي انما تعلق بالجدال وتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة واما عن السادس والسابع فبان علمهم بالدليل الاجمالي كان واضحا غير محتاج الى النقل واما عن الثامن فبانه ليس من كلام المعصوم بل قول سفيان الثوري واجاب عنه والدي المحقق دام ظله ايض بان دين العجايز ليس هو التقليد اذ ظاهر ان المعصوم لا يكلف بتقليد العجوزة بل المراد الرجوع الى ما يفيد الاطمينان واما

عن التاسع فمنع الاوقعية واما عن العاشر فبان وجوب النظر في المعارف الواجبة عندنا عقلي لا شرعي وبيان الادلة التي استدلوا بها على وجوب النظر جميعا شرعية كما ياتي فلا دور لذلك فالاولى ان يجاب عنه اولا بالنقض بان يق انكم تقولون بوجوب معرفة الله فنقلب كما سلوا استدلالا واثباتا في المعارف الواجبة يتوقف على العلم بصدق الرسول الخ وثانيا بالحل بان يق ان وجوب النظر في المعجزة عقلي لا يتوقف على ما ذكر واما عن الحادي عشر فبان الاية مختصة بالفروع للادلة الدالة على منع التقليد في الاصول ويمكن ان يجاب ايض بان السؤال يمكن ان يكون عن الدليل لا عن المدلول فقط واحتج القايل بوجوب التقليد وحرمة النظر بان الشبهات في الاصول كثيرة وفي النظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة والوقوع في الضلالة ضرر ودفع الضرر واجب فيحرم النظر ويتعين التقليد وجوابه اولا ان الوقوع في الشبهة انما هو في الاستدلال بالادلة الكلامية والفلسفية واما بالدليل الاجمالي كاتفاق العقلاء واحتياج كل صانع الى مصنوع وامتناع صدور الامور العظيمة الغريبة من الانبياء بدون كونه مستندا الى قادر واشباهها فلا يلزم منه الوقوع في الشبهة وثانيا بان الوقوع في الشبهة لا يستلزم الضلالة لان لكل شبهة طريق دفع فيلزم ان يسلكه ولذا نرى ان كثيرا من اعاظم اصحابنا خاضوا في الادلة الحكمية وخرجوا منها بصحيح الاعتقاد متقنا الاصول بحكم اليقين واجيب عنه ايض بان ذلك يجري فيمن قلده المقلد ايض فيجب عليه النظر ايض فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيلزم المحذور مع زيادة احتمال الكذب وللخصم ان يجيب عنه بانه ينتهي الى ناظر لا يتطرق اليه احتمال عصمة الشبهة ولو تطرق فدفعها عنده سهل يسير وهو النبي او الامام ع واستدل المانعون من التقليد بادلة يرجع حاصلها الى دليلين احدهما انه يجب تحصيل العلم بالاصول لوجوه منها انعقاد اجماع القطعي من المسلمين عليه ومنها انه سبحانه نهى عن اتباع الظن واقتفاء ما لم يحصل به العلم في كتابه العزيز بايات عديدة صريحة محكمة خرجت الفروع للاجماع فيبقى ما عداها على الحرمة ومنها قوله سبحانه اعلم انه لا اله الا الله

واذا وجب العلم فيها فلا يكفي التقليد اذ لا يحصل منه العلم لاحتمال الكذب على المخبر فلا يحصل منه
العلم ولانه لو افاد العلم لافادة بحدوث العالم من المسائل المختلف فيها فلو قال بالحدوث
واحد وبالقدم اخر يحصل للمقلد العلم بهما فيعلم حقيتهما ومنه يلزم اجتماع النقيضين ولانه لو حصل
منه العلم لم يكن تقليدا لان العلم بانه صادق فيما اخبر به ليس ضروريا فيكون نظريا فله دليل فليس
التقليد وثانيها ما رواه الكليني في باب المسائلة في القبر عن ابي الحسن موسى عليه السلام انه قال يقال للكافر
في قبره من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد صلى الله عليه وآله فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال
من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس
والجن لم يطيقوها الحديث اقول ما ذكروه من وجوب تحصيل العلم في العقايد الدينية والمعارف
الالهية صحيح لا شك فيه وما استدلوا به عليه يدل عليه ويدل عليه ايضا قوله سبحانه وليعلموا انما هو اله
واحد وليذكر اولوا الالباب وما رواه الكليني عن العالم عليه السلام انه قال من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه
ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه وما رواه عنه عليه السلام انه قال من اخذ دينه
من افواه الرجال ردته الرجال ولا شك ايضا ان العلم لا يكون الا عن مستند ولا يحصل بدونه
فالواجب على كل فرد من افراد المكلفين ان يحصل العلم بالعقايد ويكون علمه مستندا الى ما
يصلح لافادة العلم لكنهم لم يتم لبيان ذلك المستند نقول ان الانسان جنود متفرقة وفيه اصناف
مختلفة ولها افراد متفاوتة فربما يحصل العلم للبعض بسبب دليل لا يحصل للبعض الاخر بسببه
فالواجب على كل شخص ان يحصل دليلا يفيده العلم لو يكون اعتقاده ماخوذا من مستند يوجب
القطع بالنسبة اليه فنقول لا شك في ان بعض افراد الانسان يكون بحيث ليس له قوة النظر والاستدلال
كالواجب اصلا بل لو القي اليه دليل لا يفيده شيئا من العلم او الظن ككثير من اهل البوادي والقفار
وكثيرا ما يكون بحيث يحصل له القطع بقول من اشتهر في العصر بالاجتهاد والصلاح بل يعلم قوله الوحي

المنزل